الطبعة 2

د. يحيى ذكري

علم الكلام اليهودي

سعيد بن يوسف الفيومي "سعديا جاءون" نموذجًا



الدار المصرية اللبنانية



علم الكلام اليهودي

سعيد بن يوسف الفيومي

"سعديا جاءون"

نموذجًا

ذكري، يحيى
علم الكلام اليهودي: سعيد بن يوسف الفيومي: [سعديا جاءون]:
نموذجا/ يحيى ذكري؛ تقديم مصطفى النشار
. ـ ط2ـ القاهرة :الدار المصرية اللبنانية ، 2015.
304 ص ؛ 24 سم.
تدمك : 8 - 934 - 427 - 977 - 978
1- اليهودية.
أ - النشار، مصطفى (مقدم)
ب - العنوان . 296
رقم الإيداع : 20270 / 2014

الدار المصرية اللبنانية
16 عبد الخالق ثروت القاهرة .
تليفون: 23910250 202+
فاكس: 23909618 202+ ص.ب 2022
E-mail:info@almasriah.com
www.almasriah.com

الطبعة الأولى : ربيع أول 1436هـ - يناير 2015م
الطبعة الثانية : ذو القعدة 1436هـ - سبتمبر 2015م

د. يحيى ذكري



سعيد بن يوسف الفيومي
"سعديا جاءون"
نموذجًا



تقديم أ. د. مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة القديمة ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

الدار المصرية اللبنانية

قبلة رسولية

للمعلم والباب والطريق الذي عشنا في رحابه عهدًا جديدًا.

بطرس
بالنيابة عن ملح الأرض

إهــداء

إلى..

الينبوعين اللذين لا ينضبان..

أبي ينبوع القيم وأمي ينبوع الحنان.

تقديم

بقلم: أ. د. مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة القديمة، ورئيس قسم الفلسفة بآداب القاهرة

يعد سعيد بن يوسف الفيومي Said Ben Joseph Al-Fayyumy الشهير بـ (سعديا جاءون Saadia Gaon) الذي عاش بين عامي 883 و943م أو بين عامي 892 و943م في رواية أخرى، واحدًا من أهم فلاسفة التراث الفلسفي المصري اليهودي، فقد وُلد في مصر (في قرية أبو صوير بالفيوم)، وتلقى في قريته تعليمًا عربيًّا مناسبًا وفر له العديد من المعارف العربية الإسلامية في عصره، كما درس الكتاب المقدَّس والتلمود، ثم توجَّه إلى فلسطين في حوالي عام 915 م حيث أكمل دراسته وتتلمذ هناك على أحد علمائها المشاهير وهو ابن كثير. وقد بدأ في وضع مؤلفاته في سن مبكرة، فذاعت شهرته. وحينما ذهب من هناك إلى العراق، عُيِّن في حلقة سورا التلمودية.

وتعود أهمية سعيد بن يوسف إلى أنه ظهر في وقت كانت اليهودية الحاخامية تعاني فيه أزمة حقيقية، نتيجة انتشار الإسلام وازدهار الحضارة الإسلامية بكل معارفها بوتيرة سريعة، الأمر الذي أدَّى بالكثير من اليهود إلى اعتناق الدين الجديد، أو الشك في دينهم، أو محاولة إصلاحه، كما يتبدَّى في اليهودية القرّائية التي رفضت التلمود ومفهوم الشريعة الشفوية. ومن مظاهر هذه الأزمة أيضًا إعلان الحاخام هارون بن مائير عام 921م أن التقويم اليهودي الذي تصدره حلقات العراق خاطئ، محاولًا بذلك تأكيده أهمية المركز الفلسطيني مقابل المركز العراقي. ومن هنا، فقد أصدر الحاخام هارون تقويمًا فلسطينيًّا، الأمر الذي أدَّى إلى انقسام الجماعات اليهودية،

فكان الاحتفال بالأعياد يتم في أيام مختلفة. وقد تمكّن سعديا الفيومي من الرد على قيادة المركز الفلسطيني استنادًا إلى معرفته بعلم الفلك.

وقد كانت حياة سعديا العلمية عاصفة ومتوترة؛ فبعد استقراره في العراق عُيِّن رئيسًا (جاءون) لحلقة سورا التلمودية، ثم نشبت معركة بينه وبين رأس الجالوت. وقد ألَّف في هذه المرحلة أشهر مؤلفاته الفلسفية على الإطلاق، كتاب «الأمانات والاعتقادات» الذي ألَّفه بالعربية (ثم تُرجم إلى العبرية فيما بعد بعنوان: أمونوت وديعوت)، حيث يُعد من أهم الكتب التي تؤسس للفلسفة اليهودية؛ فهو يهدف إلى الرد على القرّائين، وإلى جعل اليهودية عقيدة مقبولة لليهود المتعلمين من خلال تقديم تفسير عقلاني لها. فضلًا عن أنه كان يهدف أيضًا إلى تقديم عقائد اليهودية للعالم الإسلامي، ولذلك اتبع في مؤلفه أسلوب المتكلمين الإسلاميين ومنهجهم حتى ماثل البعض بين محاولته تلك ومحاولة الأشعري من المتكلمين المسلمين؛ فقد استخدم الأشعري الحجة العقلية في مواجهته لآراء المعتزلة منتصرًا لآراء أهل السنة، والجماعة، وكذلك فعل سعديا الفيومي حيث استخدم نفس الأسلوب لينتصر لليهودية الربانية ضد الخارجين عليها، وتجدر الإشارة هنا أيضًا إلى أن منهج الفيومي في الشرح والتفسير متأثر بمنهج الإمام الشافعي حيث استعار منه ومن أئمة الفقه الإسلامي الآخرين أساليبهم في الحجاج والنقاش، وقد كان للفيومي أيضًا الفضل في مزج التوراة بالحكمة اليونانية حسب قواعد علم الكلام، حيث كان يرى أنه لا يوجد أي صراع بين العقل والوحي.

والحقيقة أنه لم يكن أول فلاسفة اليهود اهتمامًا بالتوفيق بين الفكر أو الحكمة اليونانية وبين الشريعة اليهودية حيث سبقه إلى ذلك من المفكرين المصريين اليهود أيضًا اريستوبولس وفيلون وهما من فلاسفة الإسكندرية. ولعل في ذلك ما يؤكد فضل الفكر المصري على اليهودية منذ بدأت تظهر على ساحة الإسكندرية الفكرية فيما بين القرن الأول قبل الميلاد والقرون الأولى للميلاد، والجدير بالذكر هنا أيضًا أن فلاسفة مصر السكندريين ممن آمنوا بالمسيحية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد قد لعبوا نفس الدور التوفيقي بين الفلسفة الإلهية اليونانية وخاصة عند أفلاطون وبين الوحي المسيحي، ولا يمكن أن يُنسى هنا فضل كلمنت وأوريجين السكندريين على نشر المسيحية وإكسابها طابعًا عقلانيًا إلى جانب طابعها الروحي مما جذب إليها الكثيرون

من أنصار الثقافة اليونانية في هذا العصر. ولعل ذلك هو ما يقودنا إلى القول بأهمية العودة دائمًا إلى هذه المرحلة السكندرية المهمة لكل دارسي الفكر المسيحي أو اليهودي؛ فهي الفترة التي تأسست فيها بحق النزعة التوفيقية بين الفلسفة والدين سواء كان فلاسفة الدين اليهودي أو فلاسفة الدين المسيحي.

ومن جانب آخر علينا ألا ننسى أن الفكر اليهودي وكذلك الفكر المسيحي قد تطورا بعد ذلك متأثرين بظهور الفكر الكلامي والفلسفي في الإسلام حيث تأثرا أشد التأثر بالحجاج العقلي والمنطقي الذي برع فيه تمامًا فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام فيه، وليس أدل على ذلك من النظر في فكر الفيومي، وهو موضوع هذا الكتاب المهم الذي بين أيدينا؛ فقد كان سعيد ابن يوسف الفيومي في حقيقة الأمر جزءًا من الخطاب الحضاري العربي الإسلامي، ولعل مما يؤكد ذلك تمامًا أنه لم يكن يجد أي حرج في الإشارة للتوراة باعتبارها «الشريعة» وللعهد القديم باعتباره «قرآنًا»، والاتجاه نحو القدس أثناء الصلاة بأنه «قبلة»، أما المُرتل «حزان» فكان يشير له بأنه «الإمام».

ومع ذلك فقد كان الفيومي أول مَن وضع فلسفة دينية يهودية متكاملة حول أسس العقيدة اليهودية، فقد كانت هذه العقيدة من قبل مجموعة من الممارسات والفتاوي التي تَصدُر حسب الحاجة. وقد لخص الفيومي العقيدة اليهودية في تسعة مبادئ: (الإله خالق العالم من العدم. الإيمان بوحدة الإله وعدالته. حرية الإرادة. الثواب والعقاب. خلود الروح. البعث. خلاص يسرائيل. الخلود في الآخرة. صفات الإله مطابقة لذاته ولا يمكن فصلها). وفي هذا، وفي غيره من الأفكار، يتضح تأثير الفكر الديني الإسلامي بشكل عام وتأثير فكر المعتزلة بوجه خاص، وبخاصة في قبولهم خمسة مبادئ عُرفت باسم «الأصول»: التوحيد. العدل. الوعد والوعيد (أي الثواب والعقاب). المنزلة بين المنزلتين. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والإله - حسب تصوُّر سعديا الفيومي - هو وحده مصدر الحق، ولكن الحق الذي يرسله في الوحي بما يتفق مع ما قد يتوصل إليه العقل. وقد أكد سعديا بن يوسف أن الإيمان بعقيدة موسي لا يستند إلى الإيمان بالمعجزات.التي أتي بها، وإنما يستند في الأساس إلى الإيمان بالقيمة الأخلاقية الذاتية لهذه العقيدة. وقسّم سعديا وصايا اليهود إلى وصايا أخلاقية وأخرى احتفالية امتزجت معًا، وهو الأمر الذي يعطي في تصوُّره مزية تنفرد بها تجربة اليهود الدينية.

ولا ينبغي أن ننسي فضل سعديا الفيومي على اليهودية العربية باعتباره هو أول مَن ترجم العهد القديم إلى العربية، كما كتب تفسيرًا لمعظم أجزائه، وهو ما جعله متاحًا للجماهير اليهودية التي كانت لا تعرف العبرية. ومع ذلك فهو يُعد من أوائل الذين درسوا اللغة العبرية دراسة منهجية. كما أنه نظم بعض الأشعار للصلوات اليهودية وألَّف كتابًا في الصلوات اليهودية.

وعلي كل حال فقد حصرت الدراسة التي بين أيدينا أعمال سعديا الفيومي وصنفتها في أربع مجموعات هي:

1- الأعمال اللغوية: وتتضمن الأجرون - كتاب اللغة - وكتاب تفسير السبعين لفظة المفردة.

2- الأعمال التفسيرية: وتتضمن ترجمة الأسفار الخمسة وشرحها، ترجمة سفر أيوب، أشعيا، الأمثال، المزامير..

3- الأعمال الجدلية: وتتضمن الرد على عنان بن داود، كتاب التمييز، الرد على البلخي وابن ساقويه، وكتاب الفصول.

4- الأعمال الفلسفية: كتاب الأمانات والاعتقادات.

ومن خلال هذه المصادر واستنادًا عليها قدم لنا د. يحيى ذكري وجبة دسمة حول فكر سعديا الفيومي ونجح ببراعة في استخلاص نظريته المعرفية التي تستند على أربعة مصادر هي الإحساس والعقل والخبر وما أطلق عليه المعرفة الضرورية. كما كشف عن أسس وتطبيقات نظريته الجدلية في خدمة العقائد اليهودية. ثم أوضح بأفضل ما يكون الوضوح نظريته في خلق العالم من خلال بيان أدلته على حدوث العالم (دليل التناهي ودليل التركيب ودليل الأعراض ودليل الزمان).

كما أكد من خلال استنطاق النصوص رؤيته للوحدانية ونقده للثنوية والتثليث، وكذلك نقده للتصورات اليهودية في التجسيم.كما عرض لرؤى الفيومي حول العدل والحرية ونقد رأي القائلين بالجبر، كما عرض لرؤيته حول النبوة (إثبات النبوة - النبوة والمعجزة- الآباء أم الأنبياء). كما عرض لرؤيته حول المعاد الدنيوي والمعاد الأخروي، ولم يغفل عن عرض رؤيته الكلامية والفلسفية للأخلاق والسياسة، كما ركز في النهاية على بيان أثر سعيد (سعديا) الفيومي على الفلسفة اليهودية العربية والغربية منذ عصره حتى اليوم.

ومما يلفت الانتباه أن مؤلف هذا الكتاب الرائد في مجاله لم يكتف بعرض آراء سعديا الفيومي بهذه السعة والشمول فقط، بل عرض من خلالها لكل إشكاليات الفكر اليهودي وقضاياه الرئيسة وكشف من خلال المقارنات والمقاربات التي أجراها عن مدى عمق تأثير سعديا الفيومي على الفكر اليهودي حتى عصرنا الحاضر.

وعلى ذلك، فإن هذا الكتاب يسد فراغًا هائلًا في الدراسات الفلسفية العربية عمومًا لأنها تكاد تخلو من أي كتابات متخصصة عن الفلسفة اليهودية، وفي الدراسات اليهودية بوجه خاص حيث يعتبر هذا الكتاب باكورة الإنتاج العلمي المتخصص عن علم الكلام (اللاهوت) اليهودي، وأتمنى أن يكون بداية لسلسلة من الدراسات العربية في الفكر اليهودي الذي أهملناه كثيرًا بينما يجب أن يكون الأوْلى بالاهتمام ولو من باب « اعرف عدوك بمعرفة تراثه الفكري وخاصة إذا كان هذا التراث مشتبكًا مع تراثنا الفكري سواء في مصر القديمة وعصر الإسكندرية الفلسفي أو في التراث العربي الإسلامي الذي يعد فكر سعديا الفيومي علامة من علاماته المهمة باعتباره كان الوسيط الذي انتقل من خلاله الفكر الإسلامي بكل قضاياه وإشكالياته إلى الثقافة الدينية اليهودية سواء العربية منها أو الأوربية.

وكم أتمنى أن يواصل د. يحيى ذكري جهوده في هذا المجال الحيوي الخصب من مجالات الدراسة الفلسفية حيث لا نزال نحتاج عشرات الدراسات المتخصصة في مجال الفلسفة اليهودية لتُجيب لنا عن تساؤلات كثيرة من قبيل: ما طبيعة وصورة العلاقة بين الفكر والدين اليهودي وبين الفكر المصري القديم وخاصة الفكر الديني وخاصة أن هناك إشارات عديدة إلى تأثر اليهودية بإخناتون وعقيدته التوحيدية ؟! لماذا غابت اليهودية عن الظهور على الساحة الفكرية تاريخيًّا حتى ظهور المسيحية في القرن الأول الميلادي ؟! ما صورة العلاقة بين اليهودية والمسيحية حال ظهور الديانة الأخيرة وانتشارها انطلاقًا من الإسكندرية في مصر القديمة ؟! ما دور اليهودية وفلاسفتها؟.. وما تأثيرهم وخاصة فيلون السكندري على النزعة التوفيقية الدينية في مدرسة الإسكندرية الفلسفية سواء لدى التيار التوفيقي المسيحي أو لدى التيار الهرمسي ؟! وماذا عن اليهودية العربية ومدى تأثيرها على تطور الديانة والعقائد اليهودية بوجه عام ؟! وكيف ساهم فلاسفة اليهود في ظل الحضارة العربية الإسلامية في انتشار اليهودية وشهرتها في العالم

بعد أن كانت مهددة بأن تصبح نسيًا منسيًّا بعد ظهور المسيحية ؟! وأخيرًا ما مدى تأثير اليهودية العربية في عقائد اليهود المعاصرين ؟! وما العلاقة بين اليهودية والصهيونية ؟!

كل هذه وغيرها تساؤلات نضعها أمام المتخصصين في اليهودية وفلسفتها وعلى رأسهم د. يحيى ذكري لعلنا نجد في دراساتهم المستقبلية إجابات علمية شافية عليها.

وعلى أي حال فإن بداية الغيث قطرة، وبداية مشوار الألف ميل خطوة خطاها معنا مؤلفنا لهذا الكتاب المهم الذي يفتح الباب واسعًا للمزيد والمزيد من الدراسات والمزيد من الحوارات والمناقشات حول الفلسفة اليهودية، فله منا التحية والشكر وخالص التمنيات بدوام التوفيق والإبداع.

أ. د. مصطفى النشار

تمهيد

(هل هناك فلسفة يهودية؟)

لقد حظيت العلاقة بين الفكر اليهودي من جانب والفكر الإسلامي من جانب آخر - وخاصة فيما يتعلق بمعنى وإشكالية وجود فلسفة يهودية - باهتمام العديد من الباحثين، الذين اختلفوا حولها اختلافًا جذريًا. ويمكن تقسيم هؤلاء الباحثين طبقًا لآرائهم إلى اتجاهين رئيسيين.

1- **الاتجاه الأول**: ويرى أنه ليس هناك إبداع يهودي خالص، وإنما بدأ هذا الإبداع بالاحتكاك اليهودي مع الثقافات الأخرى، ويؤكد هذا الاتجاه على أن الفكر اليهودي العربي بأنساقه المختلفة من كلام وفلسفة وتصوف، ما هو إلا مجرد ترديد وصدى للفكر الإسلامي، ويمثل هذا الاتجاه من القدماء الجاحظ وصاعد الأندلسي، ومن المحدثين: العقاد، النشار، حسن حنفي مع الاختلاف فيما بينهم حول طبيعة الإبداع اليهودي.

2- **الاتجاه الثاني**: وهو الاتجاه المضاد للأول والذى يتفق أصحابه على مقدمة أساسية وهي: أن الاختلاف حول بعض المسائل الكلامية والتي أدت بدورها إلى ظهور حركة الاعتزال كانت مسائل ذات طبيعة يهودية خالصة ثم والتى نقلها داخل محيط الثقافة الإسلامية. وبالرغم من اتفاق الباحثين حول تلك المقدمة إلا أن نتائجهم كانت مختلفة. ويمثل هذا الاتجاه بعض العلماء المسلمين مثل الشيخ الذهبي، والعديد من الباحثين الغربيين مثل إسحاق هوزيك، ودافيد نيومارك.

(أ) الاتجاه الأول:

وقد عبر أحد القدماء عن عدم وجود إبداع فلسفي يهودي، وأرجع ذلك لأسباب منها: أن اهتمام اليهود كان منصبًا على دراسة الشريعة والعلوم الدينية فقط، وأن الفلسفة كانت من العلوم المحرمة شرعًا، وأن البحث فيها يعد كفرًا، لا توجد علوم إلا علوم التوراة والكتب المقدسة وحسب[1].

وقد يكون لهذا الرأي قدر من المشروعية في حالة واحدة فقط، وهو أن الجاحظ صاحب هذا الرأي قد توفي عام 255هـ أي قبل ظهور الفيومي صاحب أول محاولة لفلسفة العقائد اليهودية.

وقد وجد من القدماء أيضًا مَن عضد هذا الرأي السابق إلا أنه قد تقدم خطوة على سابقه في محاولة الإجابة على تساؤل: متى بدأ الإبداع اليهودي؟، وأجاب بأن هذا الإبداع قد بدأ باحتكاك اليهود بثقافات الأمم الأخرى. ومن هنا اطلعوا على العلوم الفلسفية والنظرية التي أنتجتها مثل تلك الثقافات والتي عاشوا في ظلالها وخاصة بعد تشتتهم وتفرقهم بين تلك الأمم[2].

وقد تخرج آراء المحدثين كثيرًا عن الرأيين السابقين، حيث أكد أحدهم أن الفكر اليهودي يفتقر إلى الخلق والإبداع، واليهود أنفسهم يفتقرون إلى الروح الخلاقة القادرة على الابتكار والإبداع، وعلى ذلك لم يكن أمامهم سوى استهلاك ما أبدعته الأمم الأخرى من ثقافات وأفكار[3].

وحاول تخصيص هذا الحكم من خلال محاولته لتقييم الفكر اليهودي الذي ظهر في اللحظة الإسلامية، واعتبر أن الفكر اليهودي باتجاهاته المختلفة ما هو إلا مجرد انعكاس للفكر الإسلامي وترديد له، وخص بالذكر علم الكلام الإسلامي سواء الاعتزالي منه أو الأشعري، الذي كان له

---

(1) «اليهود ترى أن النظر في الفلسفة كفر، والكلام في الدين بدعة، وأنه مجلبة لكل شبهة، وأنه لا علم إلا ما كان في التوراة وكتب الأنبياء»، انظر الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: المختار في الرد على النصارى مع دراسة تحليلية تقويمية، تحقيق ودراسة د. محمد عبد الله الشرقاوي، دار الصحوة للنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الأولى 1405هـ- 1984م، ص85.

(2) «فلما تفرقوا في البلاد ودخلوا الأمم تحركت همم قليل منهم لطلب العلوم النظرية واكتساب الفضائل العقلية فنال أفراد منهم ما شاءوا من فنون الحكمة»، انظر الأندلسي، صاعد: طبقات الأمم، طبع على نفقة علي محمد أبو طالب، كتبي بمصر، مطبعة محمد محمد مطر، بمصر (بدون تاريخ)، ص97.

(3) النشار، علي سامي، الشربيني، عباس أحمد: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، الطبعة الأولى، منشأة دار المعارف بالإسكندرية، 1972م (المقدمة).

أيضًا مثيله داخل الثقافة اليهودية، وأن كل ما أضافوه إلى هذا الفكر هو مجرد شروح وتعليقات هامشية مستمدة من كتبهم الدينية من توراة وتلمود ومشنة وهجادا[1].

ولم يكتف هذا الباحث بذلك بل حاول أن يبرهن على فكرته الأساسية بتقديم نموذجًا دالًا عليها ووجد ضالته المنشودة في الفيومي على اعتبار أنه صاحب أول محاولة لفلسفة العقائد اليهودية في ظل اللحظة الإسلامية، ويعتبره اليهود فيلسوف التوراة على الحقيقة لأنه أول مَن حاول تبرير العقائد اليهودية تبريرًا نظريًا، و كان له أكبر الأثر في تاريخ الفكر اليهودي من بعده إلا أنه بالرغم من كل ذلك اعتبره مجرد « تلميذ» صغير للمعتزلة[2].

ويمكن تفسير مثل هذا الموقف من خلال مفاهيم مثل «التكبير» و«التصغير»، فضخم هذا الباحث من مكانة الفيومي داخل تاريخ الفكر اليهودي وتأثيره فيمن أتى بعده، واستند في ذلك إلى شهادة مؤرخي الفكر اليهودي أنفسهم. وقد سلم هو بمثل هذه المقدمة ولكن من أجل الوصول إلى نتيجة مغايرة مؤداها: (مادام أن لهذا المفكر اليهودي مثل هذه المكانة الكبيرة داخل الفكر اليهودي، وهو في الوقت ذاته مجرد تلميذ صغير للمعتزلة.. إذًا فالفكر الإسلامي هو الفكر الأصيل، وأن الفكر اليهودي ما هو إلا مجرد نقل لمثل هذا الفكر داخل الثقافة اليهودية).

ويمكن رصد الدافع الكامن وراء مثل هذا الموقف الذي حاول فيه هذا الباحث تفريغ الفكر اليهودي من أي مضمون إبداعي، ولعل هذا الدافع يعد دافعًا سياسيًا، حيث قرر الباحث نفسه أن اليهود حاولوا العودة لاغتصاب فلسطين بالقوة والعنف، وأنهم في ذلك مثلهم مثل إلههم، هذا الإله المتعطش للانتقام والبطش والقتل، والذي يفعل كل ما يستطيع من أجل الدفاع عن شعبه[3].

وظهرت أيضًا أحد الآراء الحديثة والتي تكاد تتطابق مع آراء القدماء سواء بالاعتراف بعدم وجود إبداع يهودي في أي مجال من مجالات المعرفة الإنسانية؟ أدبية، فنية، فلسفية أو أخلاقية حتى يساهموا بها في خدمة الثقافة الإنسانية، وقد استثنى بالطبع مجال المعرفة الدينية على أساس أنها المعرفة الأثيرة والسائدة لدى اليهود على مر العصور[4].

(1) المرجع السابق، ص2.
(2) المرجع السابق، ص23.
(3) المرجع السابق (المقدمة).
(4) العقاد، عباس محمود: الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، سلسلة المكتبة الثقافية. (1)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي (بدون تاريخ)، ص67.

واتفق مع القدماء في تفسيره لظهور الفكر اليهودي حين رده إلى الشتات اليهودي بين الأمم المختلفة مما دفعهم إلى الاستفادة من ثقافات تلك الأمم المختلفة. وقد برهن على هذه الفرضية مستندًا في ذلك إلى تاريخ اليهود أنفسهم، والذي قسمه إلى ثلاث مراحل وهي: مرحلة البداوة ومرحلة الدولة ومرحلة الشتات، وأن في المرحلتين الأوليين لم يظهر بينهم عالم أو فيلسوف [1].

وانتهى في حكمه على اليهود على أنهم مجرد شعب مستهلك للثقافة وليس منتجًا لها، وبالتالي لم يكن لهم أي إسهام في تطور الثقافة الإنسانية، واقتصر دور المفكرين اليهود عبر عصورهم المختلفة على مجرد نقل ما أبدعته الأمم المختلفة من علوم وفلسفات من أجل تعضيد ثقافتهم الدينية[2].

وبالرغم من ذلك فقد ظهرت إحدى المحاولات الحديثة والتي قامت بدراسة العلاقة بين الفكر اليهودي والفكر الإسلامي، ولكن من منظور مغاير تمامًا للدراسات السابقة. ويمكن رصد تجاوزها لهذه الدراسات في النقاط التالية:

(أ) رفض التصور السائد لمفهومي الأثر والتأثر، كتصور آلي، والذي اعتمد عليه القدماء والمحدثون، ولم يتنبه أحد منهم إلى النتائج المترتبة على استخدام مثل هذا المنهج.

(ب) يتميز هدف هذه المحاولة بأنه هدف علمي محض، لا يوجهه أي هدف خارجي يروم تحقيقه مسبقًا سواء كان سياسيًّا أو غيره.

(جـ) تعد هذه الدراسة أحدث ما كتب في هذا الموضوع، وبالتالي يمكن اعتبارها دراسة دالّة.

وقد اتفقت هذه الدراسة مع سابقاتها في مسألتين محددتين:

أولًا: نشأ الفكر اليهودي متطفلًا على ما قدمته الحضارات الأخرى من: بابلية وأكادية وكنعانية وفرعونية ويونانية وإسلامية، واستمر هذا حتى العصور الحديثة[3].

ثانيًا: وقد خصصت هذه الدراسة الحكم على الفلسفة اليهودية العربية واعتبرتها مجرد بنت للفلسفة الإسلامية، حيث كتب مفكرو اليهود باللغة العربية أو بالعربية بأحرف عبرية، وكانت لها نفس الأنساق الفكرية الإسلامية من كلام وفلسفة وتصوف وفقه ولغة وطب[4].

---

(1) المرجع السابق، ص68.

(2) المرجع السابق، ص69.

(3) انظر: حنفي، حسن: مقدمة في علم الاستغراب، سلسلة التراث والتجديد، موقفنا من التراث الغربي، الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1411هـ- 1991م، ص233.

(4) المرجع السابق، ص201.

ولم تكتف هذه الدراسة بذلك وإلا كانت مثلها مثل المحاولات السابقة عليها، بل قدمت تفسيرًا مغايرًا لمنهج الأثر والتأثر. وأوضحت أن نموذج الحوار يتجلى بوضوح في التاريخ، خاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة الإسلامية من جانب، واليونانية والمسيحية واليهودية من جانب آخر. وأكدت أنه بالرغم من أن الفلسفة الإسلامية قد استعارت من الفلسفة اليونانية لغاتها الخاصة بها من: عقل، صورة، هيولي، علة، حركة، جوهر، عرض... إلخ. إلا أنها استخدمت نفس هذه اللغة للتعبير عن مضامين جديدة ومختلفة عن المضامين اليونانية القديمة[1].

وحاولت هذه الدراسة من خلال استخدامها لهذا التصور المغاير لمنهج الأثر والتأثر إثبات أن الفلسفة الإسلامية ليست مجرد ترديد للفلسفة اليونانية، أو طبقًا للتصور الشائع أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا الفلسفة اليونانية قد كتبت بأحرف عربية، وحاولت تفنيد هذا الرأي استنادًا إلى أن الفلسفة الإسلامية قد أعادت قراءة المفاهيم والمصطلحات الفلسفية اليونانية وتوظيفها للتعبير عن مضامين مغايرة ألا وهي المضامين الإسلامية.

وانتهى التصور إلى نتيجة ضرورية مؤداها أن ما ينطبق على العلاقة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية من جانب، ينطبق بالمثل على العلاقة بين الفلسفة الإسلامية واليهودية من جانب آخر. وبناء على ذلك تم اعتبار كلٍّ من الفلاسفة اليهود والمسيحيين على السواء قد أخذوا واستعاروا المعاني الجديدة من الفلسفة الإسلامية، والتي عبروا عنها بلغاتهم الخاصة. فظهر التصوف الإسلامي في كتاب الزوهار، وتم نقل علم الكلام الإسلامي على يد مفكري اليهود مثل الفيومي، وابن ميمون[2].

ويترتب على ذلك إعادة صياغة العلاقة بين الفكر اليهودي والفكر الإسلامي في إطار أعم هو إطار الحوار بين الثقافات. ويمكن بالتالي إجراء التصالح بين اتجاهين متخاصمين متطرفين. أولهما يرى أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا الفلسفة اليونانية ولكن كتبت بأحرف عربية. والثاني الذي يقرر بحسم أن الفلسفة اليهودية ما هي إلا الفلسفة الإسلامية ولكن كتبت بالعربية أو بالعربية بأحرف عبرية.

---

(1) Hanafi, Hassan: Cultures, Conflict or Dialogue Atemative Models, p.7.

(2) Ibid, p. 8.

(ب) الاتجاه الثاني:

إذا كان الاتجاه الأول قد بيّن أن بداية التفلسف اليهودي يرجع في الأساس إلى تأثره بالفكر الإسلامي بمجالاته المختلفة، فقد أكد الاتجاه الثاني على دعوى مضادة مؤداها أن بدايات الفكر الفلسفي الإسلامي وخاصة الكلام منه تعود بالأساس إلى تأثيرات يهودية خالصة.

وحاول أحد الباحثين البرهنة على تلك الدعوى مستندًا في ذلك إلى حجتين مختلفتين: الأولى تاريخية ومؤداها أن بداية حركة التفلسف الإسلامي، وبصفة خاصة حركة الاعتزال كحركة فكرية خالصة ما كان لها أن تظهر للوجود لولا ذلك الأثر الذي تركه مثقفو اليهود على المعتزلة أنفسهم في مدينة البصرة. تلك المدينة التي تعتبر المهد الأصلي لهذه الحركة، ومنها انطلقت دعوتها، وجاهرت بعقائدها الأساسية من: عدل وتوحيد، وحرية الإرادة، وتنزيه الذات الإلهية في مقابل التشبيه والتجسيم[1].

ورد هذه المسائل الاعتزالية جميعها إلى المصدر اليهودي، واستدل على ذلك بأن الترجمة الآرامية للتوراة قد تجنبت الوقوع في التشبيه والتجسيم، وأن التوحيد المطلق للذات الإلهية يمكن التماسه في الهجادا. وأنه قد نص على حرية الإرادة الإنسانية في المأثور الرباني: «كل شيء في يد الرب ما عدا مخافة الرب»، ولم تستثن مشكلة خلق القرآن من ذلك، حيث قرر المدراش أن التوراة هي ضمن ستة أو سبعة أشياء قد خلقها الله قبل خلق العالم[2].

واستند في البرهنة على دعوته إلى حجة تاريخية مؤداها: قد وجد في التراث الإسلامي، عقائد مثل خلق القرآن، ورفض التشبيه والتجسيم، واعتبر أن لبيد بن الأعصم اليهودي أول مَن نادى بمثل هذه الآراء[3].

وقد تبنت إحدى الشخصيات الإسلامية مثل هذا الموقف، وزعمت أن علومًا إسلامية مثل الجدل والكلام قد تأثرت بالإسرائيليات، وأن معظم معتقدات الفرق الإسلامية وبصفة خاصة

---

(1) Husic, Issac: A History of Mediaeval Jweish Philosophy, New York 1976, pp..XXV.

(2) Ibid, pp. XXVI.

(3) Ibid, pp. XXVI.

المعتزلة منها قد انتقل إليها عن طريق اليهود[1]. وحاولت تخصيص هذا الحكم حين اعتبرت أن عقيدة مثل عقيدة خلق القرآن تعد يهودية المنشأ والمصدر، وأن أول مَن نادى بها يهودي يدعى لبيد ابن الأعصم[2]، وقد استندت في ذلك إلى رواية مشهورة لابن الأثير[3].

ويتساءل الباحث من جانبه: إلى أي مدى يمكن اعتبار التشابه بين معتقدات فرقة ما مع معتقدات أخرى دليلًا قاطعًا على تأثر اللاحقة بالسابقة؟

يرفض الباحث اعتبار التشابه بين المعتقدات للفرق المختلفة دليلًا قاطعًا على الأثر والتأثر. ويرى البحث أن المسألة على العكس من ذلك تمامًا فيمكن اعتبار تشابه الآراء والمعتقدات دليلًا على تشابه الدوافع والشروط التاريخية التي أنتجتها، وتوجد العديد من الأمثلة في تاريخ الفكر الإسلامي، والتي تعضد مثل هذا الرأي. فقد اتفقت على سبيل أغلب المصادر الإسلامية فيما بينها، أن ما دفع واصل بن عطاء (مؤسس حركة الاعتزال) إلى القول بخلق القرآن ما وجده من تمسك علماء اللاهوت المسيحي بعقيدة أزلية الكلمة. وجاء القول بخلق القرآن كرد فعل طبيعي لمثل هذا الموقف المسيحي، وليؤكد في نفس الوقت على أنه لا قديم سوى الله وأن كلامه حادث حتى لا ينزلق المسلمون إلى التثليث، وعرفت هذه المسألة في تاريخ الفكر الإسلامي بمشكلة خلق القرآن. ويعد هذا ردًّا ومناقشة لرأي العالم المسلم الذي زعم بتأثر المعتزلة بالمعتقدات اليهودية.

ويختلف الباحث أيضًا مع الحجة التي استند إليها بعض مؤرخي اليهود من أجل إثبات أن المسائل الاعتزالية هي مسائل يهودية خالصة، ولا يمكن الاعتداد بمثل هذه الحجة لأسباب منها:

---

(1) انظر: الذهبي، محمد السيد حسين: الإسرائيليات في التفسير والحديث، سلسلة البحوث الإسلامية، السنة الثالثة، الكتاب السابع والثلاثون، دار النصر للطباعة، 1971م، ص27.

(2) المرجع السابق، ص27.

(3) «ابن الأثير يحدثنا في تاريخه عن أحمد بن أبي دؤاد: أنه كان داعي القول بخلق القرآن وغيره من مذاهب المعتزلة، وأنه أخذ ذلك عن بشر المريسي، وأخذ بشر عن الجهم بن صفوان، وأخذه جهم عن الجعد بن درهم وأخذه الجعد عن أبان بن سمعان، وأخذه أبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم وختنه، وأخذه طالوت عن لبيد بن الأعصم الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم، وكان لبيد يقول بخلق القرآن»، المرجع السابق، ص27.

(أ) بالرغم من إمكانية الاتفاق مع هذه الحجة في أن هذه الآراء اليهودية كانت موجودة وشائعة بالفعل، إلا أنه لم يتم التعبير عنها في نسق فكري متكامل، بل على العكس من ذلك ظلت مجموعة من الأفكار المتناثرة التي لا يربط بينها رابط.

(ب) لا توجد فرق يهودية محددة تبنت مثل هذه الآراء تلك.

(جـ) توجد مثل هذه الآراء في مؤلفات يهودية مختلفة من: مدراش، وهجادا، والترجمة الآرامية للتوراة، وأقوال الآباء المأثورة. وفي الواقع أن مثل هذه المؤلفات لم تكتب في لحظة تاريخية واحدة، مؤلفها ليس شخصًا واحدًا، بل هي نتاج عصور مختلفة، وجهود بشرية جماعية.

(د) ولعل ما يوهم بالأثر والتأثر هو توقف كل الباحثين، وبالرغم من مرجعيتهم الفكرية والعقائدية المختلفة عند شخصية واحدة، واعتبارها المصدر الأعلى للأفكار الاعتزالية، وهي شخصية لبيد بن الأعصم اليهودي العربي. واتفق كل الباحثين على تفريغ الفكر الاعتزالي من مضمونه ورده إلى مصدر خارجي هو المصدر اليهودي.

وبالرغم من اتفاقهما على الوسيلة إلا أنهما قد اختلفا في الغاية. يهدف الباحث اليهودي بأطروحته تلك إلى إثبات أنه إذا كان علم الكلام اليهودي قد تأثر بمدرسة المعتزلة دون غيرها من مدارس علم الكلام الإسلامي، وأن آراء تلك المدرسة آراء يهودية خالصة، وهذا يعني أن تكون الفلسفة اليهودية العربية هي إبداع يهودي خالص ولا فضل للفلسفة الإسلامية عليها بشيء، بل العكس هو الصحيح فى حين تختلف المحاولة الإسلامية والتي مثلها أحد علماء أهل السُّنة والجماعة، وتعبر هذه المحاولة عن موقف الفرقة الناجية من الفرق الأخرى ومحاولة تكفيرها. واستندت في تبريرها لرفض آراء المعتزلة أنها آراء وأفكار غريبة على روح الإسلام، وأنها جاءت إلى الفكر الإسلامي عن طريق تلك الفرق الإسلامية، وأن مصدر هذه الأفكار البيئة الثقافية اليهودية، وبالتالي يجب التخلص منها، وردها إلى مصدرها الخارجي.

وغالى بعض الباحثين في تهميش أثر الفكر الاعتزالي على نشأة الفكر اليهودي العربي إلى الحد الذي يقترب من إنكاره تمامًا، واستند في ذلك للأسباب التالية:

1- في الوقت الذي لم تظهر فيه بين العرب أي محاولات فلسفية على الإطلاق، كان اليهود على العكس من ذلك متمرسين في الفكر الفلسفي، والذي اتصلوا به عن طريق الكنيسة السريانية، والتي تعد هي ذاتها الوريثة الشرعية للفكر اليهودي اليوناني.

2- لم يشر الفيومي ولا إسحاق إسرائيلي أدنى إشارة للفكر الاعتزالي في تعليقهما على سفر يصيرا، بالرغم من أن الفكر الاعتزالي يعد الأثر الإسلامي الوحيد على الفكر اليهودي.

3-يعود السبب المباشر لتقدم الفكر اليهودي وازدهاره، إلى دراسة مؤلفات أرسطو، والتي فهمها اليهود فهماً أكثر عمقًا من فهم العرب له [1].

تنطوي هذه المحاولة على العديد من المغالطات التاريخية فلم يعرف المفكرون اليهود الفكر اليوناني معرفة مباشرة، بل على العكس من ذلك عرفوه عن طريق الترجمات والشروح العربية والمؤلفات العربية الفلسفية، والتي أضافت الكثير لهذا الفكر. لا يمكن الاعتداد بسفر يصيرا كثيرًا للبرهنة على هذه الحجة، لأن هذا السفر لا يعد النص الدال والمعبر بجلاء عن مشروع الفيومي الفلسفي، بل حتى إذا ما تم إسقاط هذا العمل من مؤلفات الفيومي، فإن أي باحث يستطيع أن يتلمس بسهولة هيكل مشروع الفيومي الأساسي. وعلاوة على ذلك فإنه باعتراف فلاسفة ومؤرخي اليهود أنفسهم يعد كتاب «الأمانات والاعتقادات» أهم مؤلفات الفيومي الفلسفية على الإطلاق، والذي يمكن اعتباره في الوقت ذاته النص الدال على مشروعه الفلسفي. وأخيرًا يتساءل البحث: إذا كان للفيومي العديد من المؤلفات المختلفة، فلماذا التركيز على عمل واحد دون غيره؟ ولعل هذه النظرة التجزيئية لأعمال مفكر ما، تهدف بلا شك إلى الوصول إلى غاية محددة سلفًا.

وأعلن عن غايته بصراحة حين اعتبر الفيومي صاحب نسق فلسفي أصيل جديدًا في أسسه ومبادئه، وأنه أسهم في تقدم الفكر الإنساني عامة، وذلك عن طريق الأثر الذي تركه على مفكري اليهود من بعده، والذين أثروا بدورهم أبلغ الأثر في الفلسفة المدرسية، وعصر النهضة الأوروبية، تلك النهضة التي أسهمت بدورها في تطور الفلسفة النقدية[2].

(1) Neumark, David: Saadya's Philosophy, Sources, Characteristics, Principles Heberw Union College Annual Vol. 1 (1924) p. 522.

(2) Ibid P. 531.

ويمكن التماس التناقض الحاد بين كل من المقدمة والنتيجة التي استند إليها هذا الباحث للبرهنة على دعوته. فقد اعترف بأثر الفيومي المباشر في الفلسفة اليهودية، وغير المباشر في الفلسفة المدرسية والنقدية، وفي نفس الوقت ينكر تأثر الفيومي بمصادر مختلفة، ويؤكد أن نسقه الفلسفي نسق أصيل جاء على غير مثال، ولم يتأثر بأي مصدر خارجي وخاصة الإسلامي منه.

وفي واقع الأمر أن نسق الفيومي الفلسفي جاء كمحطة نهائية، والتي تتمثل في تفاعل مصادر مختلفة من يهودية وإسلامية ويونانية، وقد استوعب كل هذه المصادر وتمثلها جيدًا، وأضاف إليها ليصل بعد ذلك إلى مشروعه الخاص به، ويعد هذا في حد ذاته دورًا وإضافةً وتطويرًا وإسهامًا في الفكر اليهودي والإنساني.

(جـ) تعقيب:

يرى الباحث أنه توجد محاولة من بين تلك المحاولات السابقة تحتاج لمزيد من التحليل والنقاش، خاصة وأنه يمكن اعتبارها المحاولة الدالة لأنها أحدثها، وقد حاولت تفسير العلاقة بين الفكر اليهودي والفكر الإسلامي من منظور جديد وهو منظور القراءة، وبالتالي رفضت التصور التقليدي لمفهوم الأثر والمتأثر.

ولعل أهم ما يختلف فيه الباحث مع تلك المحاولة هو منطق المماثلة الذي استندت إليه، حيث ماثلت بين القراءة الإسلامية للتراث اليوناني، والقراءة اليهودية للتراث الإسلامي، فى حين يزعم الباحث أن هناك اختلافًا واضحًا بين كلتا المحاولتين يمكن رصده كالتالي:

1- إن القراءة الإسلامية للتراث اليوناني، كانت محاولة مضنية، والتي تعود بصفة أساسية لطبيعة الاختلاف الحاد بين التراثين، فالتراث اليوناني تميز بأنه كان تراثًا إنسانيًا، وكان فكرًا فلسفيًا محكمًا، له مفاهيمه ومصطلحاته ولغته الخاصة به، وكانت طبيعة مثل هذا الفكر لا تسمح بوجود عقائد مثل: الله، النبوة، المعاد، وعلى ذلك حاول متكلمو الإسلام وفلاسفته جاهدين إعادة صياغة مفاهيم هذا التراث ومصطلحاته حتى تتفق مع عقائدهم الدينية. ونتج عن ذلك أن اكتسبت المفاهيم والمصطلحات اليونانية- والتي كانت تشير بجلاء في سياقها الحضاري إلى قِدم العالم وأزليته مثل المحرك الأول، صار يشير إلى الإله الخالق بإرادة حرة

في زمان، وأصبحت الحركة متناهية وحادثة، ويمكن أن يضاف إلى ذلك أن مفكري الإسلام لم يعاصروا هذا الفكر، ولم يعرفوه في مصادره الأصلية، ولا بلغته التي كتب بها، بل عرفوه بطريقة غير مباشرة، وذلك عن طريق الترجمات المختلفة.

2- ويختلف الأمر فيما يتعلق بالقراءة اليهودية للتراث الإسلامي، حيث لم يعن المفكرين اليهود في قراءتهم لهذا التراث، ومحاولة توظيفه بما يخدم أغراضهم، وذلك للأسباب الآتية:

(أ) كان الخلاف بين كلا التراثين خلافًا بسيطًا، خلافًا في الفروع لا في الأصول، خاصة وأن كلا التراثين قد سَلَّمَ سلفًا بعدة عقائد أساسية وهي: وجود الله، النبوة، المعاد، وإن اختلفا فيما بينهما حول العقائد الفرعية، والتي يمكن استنباطها من هذه العقائد الأساسية.

(ب) كان اليهود يشكلون جزءًا لا يتجزأ من الحضارة الإسلامية سواء كان ذلك على المستوى السياسي أو الثقافي. فكانت اللغة العربية هي لغة التخاطب فيما بينهم، وهي أيضًا اللغة التي دونوا بها معظم إنتاجهم العلمي والفلسفي، وقد واجهوا نفس التحدي العام الذي واجهه المسلمون، وهو التحدي المتمثل في التراث اليوناني، ولكن بصورة أقل حدة، لأنهم اطلعوا على هذا التراث بصورة غير مباشرة، وبعد أن تمت إعادة صياغته وتفسيره على أيدي العلماء المسلمين، واستخدموا نفس الحجج والبراهين التي استخدمها مفكرو الإسلام من قبلهم لمناقشة هذا التراث ودحضه. فكانت أمامهم الحلول شبه جاهزة لجميع المسائل الفلسفية ولا تحتاج لمزيد من الاجتهاد.

وقد يتضح ذلك بصورة أفضل إذا ما اتخذ الفيومي باعتباره النموذج الدال على القراءة اليهودية للتراث الإسلامي، ويمكن فهم هذه القراءة من خلال طرح سؤال: لماذا لم يذكر الفيومي اسم معلم واحد من فلاسفة الإسلام بالرغم من تأثره البالغ بهم، في نفس الوقت الذي ذكر فيه العديد من أسماء العلماء اليهود مثل: عنان والنهاوندي و البلخي، والعديد من التيارات الفلسفية مثل: البراهمة والسوفسطائية؟

ويمكن الإجابة على هذا السؤال استنادًا إلى المقدمة الطويلة التي صدر بها كتابه الأمانات والكشف عن دلالتها، حيث أعلن في تلك المقدمة أن الدافع الذي دفعه للكتابة، هو إحساسه بما آلت إليه الإنسانية من حيرة وشكوك واضطرابات في معتقداتها، وأيضًا ما واجهته أمته من

نفس تلك المشاكل[1]. وبالتالي يعكس تفسير عدم ذكره لأسماء مفكري الإسلام على الإطلاق، إلى أنه اعتبر أن التراث الإسلامي ليس تراثًا خاصًّا بأمة بعينها، بل اعتبره تراثًا إنسانيًّا عامًّا، يمكن لكل إنسان الاستفادة منه، خاصة وأن هذا التراث قد تصدى لمعالجة العديد من المسائل الفلسفية والعقائدية والتي من الممكن أن تواجه أي إنسان ينتمي لتراث مغاير. وعلى ذلك حاول توظيف هذا التراث الذي لم يعتبره حكرًا على أحد ولو حتى على الأمة التي أنتجته، بما يخدم عقيدته الخاصة، ولعل ترجمته العهد القديم إلى اللغة العربية لا تخلو من دلالة في هذا المضمار.

(1) «فلما وقفت على هذه الأصول وسوء فروعها أوجعني قلبي لجنسي جنس الناطقين واهتزت نفسي لأمتنا بني إسرائيل مما رأيته في زماني هذا»، الفيومي، بعيد بن يوسف: الأمانات والاعتقادات، نشره لانداور، ليدن، 1880م، ص4.

الفصل الأول

الفيومي: حياته، عصره، مؤلفاته

هذا الفصل يحاول أن يرسم صورة دقيقة لحياة الفيومي وعصره ومؤلفاته وذلك عن طريق:

أولًا: رصد صورة الفيومي في المصادر الإسلامية.

ثانيًا: رصد صورته في المؤلفات الحديثة.

ثالثًا: رصد أوجه الشبه والاختلاف بين صورتي الفيومي في كلا المصدرين، وبيان أيهما كان أكثر دقة في التعبير عن تلك الصورة.

أولًا: في المصادر الإسلامية

تعرضت العديد من المصادر[1] الإسلامية لحياة الفيومي وعصره ومؤلفاته، وانتهت إلى التالي:

1- هو سعيد بن يعقوب الفيومي الإسرائيلي، أشمعثي المذهب.

---

(1) «فيعتمدون في تفسير الكتب العبرانية التوراة والأنبياء والزبور، وهي أربعة وعشرون كتابًا وترجمتها إلى العربية على عدة من الإسرائيليين المحمودين عندهم قد شاهدنا أكثرهم؛ منهم أبو كثير الطبراني أشمعثي المذهب، وكانت وفاته في حدود العشرين والثلاثمائة، ومنهم سعيد بن يعقوب الفيومي أشمعثي المذهب أيضًا وقد يفضل تفسيره كثير منهم، وكانت له قصص بالعراق مع رأس الجالوت داود بن زكاي من ولد داود واعترض عليه وذلك في خلافه المقتدر وتحزب من اليهود ولأجلها. وحضر في مجلس الوزير علي بن عيسى وغيره من الوزراء والقضاة وأهل العلم لفصل ما بينهم، وترأس الفيومي على كثير منهم وانقادوا إليه وكانت وفاته بعد الثلاثين والثلاثمائة»، المسعودي، أبو حسن علي بن الحسين بن علي: كتاب التنبيه والإشراف، طبع في مدينة ليدن المحروسة بمطبعة بريل سنة 1967م. ص113.

2- يعد من أشهر مترجمي ومفسري العهد القديم من اليهود.

3- وقع خلاف شهير بين الفيومي ورأس الجالوت داود بن زكاي.

4- توفي الفيومي بعد عام 330هـ، أي في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي.

وظهر في هذا المصدر لقب يحتاج للمزيد من التفسير والتحليل ألا وهو أشمعث. فما المقصود بهذا اللقب؟، يرى نفس المصدر أن الأشمعث هم غالبية اليهود ووضعهم في مقابل العنانيين أصحاب العدل والتوحيد[1].

ومن المرجح أن المقصود بالأشمعثي هو الرباني، خاصة أن القرائين والربانيين يعتبران أهم الفرق اليهودية التي ظهرت في ظل اللحظة الإسلامية على الإطلاق. ويؤكد ذلك اتفاق المصادر الإسلامية فيما بينها على وضع أشمعث باستمرار مقابل لعنان حيث يرى مصدر أن عنان يرى ضرورة الاستنجاء قبل الوضوء في حين أن أشمعث يرى وجوبه بعد الوضوء[2].

ولا يقف التقابل بينهما عند حدود الخلافات الفقهية العملية بل أيضًا يوجد على مستوى العقائد النظرية. فقد بيّن مصدر آخر أن عنان هو صاحب القول بالعدل والتوحيد ونفي التشبيه، في حين أن أشمعث ينادي بعكس ذلك وأن الخلاف بين هذين التيارين خلاف جوهري[3].

والملفت للنظر أن المصادر الإسلامية لم تقدم الفيومي بوصفه مفكرًا أو فيلسوفًا يهوديًّا، بقدر ما قدمته بوصفه مجرد «أحد» مترجمي ومفسري الشريعة اليهودية المشاهير؛ مثله في ذلك مثل علماء اليهود من المشرق مثل: داود القمصي، وأبو كثير الطبراني، وإبراهيم التستري[4]، في حين ظهر فلاسفة اليهود في المغرب العربي مثل ابن جبيرول، والذي كان مهتمًّا بالدراسات المنطقية[5].

---

(1) المصدر السابق، ص112.

(2) انظر: المقريزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي: كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، الجزء الثاني، دار صادر بيروت (بدون تاريخ)، ص478.

(3) انظر: البلخي، أبو زيد أحد بن سهل: كتاب البدء والتأريخ للمطهر بن طاهر المقدسي، اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرانسوية الفقير المذنب كلمان هوار، مدينة باريز 1903 ميلادية، ص34.

(4) انظر: صاعد الأندلسي، ابن القاسم: طبقات الأمم، طبع على نفقة علي محمد أبي طالب، كتبي بمصر، (بدون تاريخ)، ص100.

(5) المصدر السابق، ص99، 100.

والسؤال هو: لماذا اعتبرت المصادر الإسلامية الفيومي مجرد مترجم ومفسر للعهد القديم فقط، وليس مفكرًا وفيلسوفًا يهوديًا؟

ويمكن الإجابة على هذا السؤال بمحاولة رصد مؤلفات الفيومي، والتي عرفتها المصادر الإسلامية، والتي على أساسها تم تصنيفه داخل الفكر اليهودي. وقد أشارت أحد تلك المصادر لمؤلفات الفيومي كالتالي:

1- تفسير التوراة.

2- تفسير أشعيا.

3- تفسير أيوب.

4- تفسير الأمثال.

5- تفسير كتاب الخلق وهو سفر يصيرا أو كتاب المبادئ.

6- تفسير المجلات الخمسة (استير، راعوث، الجامعة، نشيد الإنشاد، مراثي أرميا)، وهو ما أطلق عليه هذا المصدر كتاب تفسير السفر الثالث من النصف الأخير من التوراة[1].

7- تفسير سفر اللاويين أو التثنية، وهو ما أسماه هذا المصدر بكتاب الشرائع.

8- كتاب الصلاة.

9- كتاب الزبور.

وبعد رصد مؤلفات الفيومي في بعض المصادر الإسلامية، يمكن الإجابة على السؤال السابق وبيان أن تصوير تلك المصادر للفيومي على أنه مجرد مترجم ومفسر للعهد القديم، يعود بصفة أساسية إلى أنها لم تعرف من أعماله المختلفة إلا مؤلفاته التفسيرية، وأغفلت أعماله الجدلية وأهم أعماله الفلسفية على الإطلاق وهو كتاب الأمانات والاعتقادات. ولعل أهم ما أتى به هذا المصدر هو الاسم الفيومي، سعيد، سعديا[2].

(1) انظر: ابن النديم، كتاب الفهرست للنديم، تحقيق: رضا تجدد بن علي بن زين العابدين الحائري المازندراني، دار المسيرة، الطبعة الثالثة، 1988م، ص25.

(2) المصدر السابق، ص25.

ثانيًا: في المصادر الحديثة

يقصد الباحث بالمصادر الحديثة تلك الدراسات التي ظهرت عن حياة الفيومي وعصره ومؤلفاته باللغات المختلفة، خاصة بعد أن قام بعض الباحثين وعلى رأسهم ديرينبورج بإصدار الطبعة الكاملة لأعمال الفيومي في أوائل القرن التاسع عشر مع ترجماتها الفرنسية والحواشي العبرية. ويمكن أن يضاف إلى ذلك اكتشاف مخطوطات البحر الميت، والتي ألقت المزيد من الضوء على الفلسفة اليهودية العربية.

1- حياته وعصره:

اتفقت معظم المصادر الحديثة فيما بينها على أن سعديا بن يوسف قد ولد في إحدى قرى الفيوم وذلك في عام 892م. وشب في مصر وتزوج منها، ثم هاجر إلى فلسطين في عام 915م، وتتلمذ فيها على يد أحد علمائها المشاهير وهو أبو كثير، ثم هاجر إلى العراق، وظل بها فترة رحل بعدها إلى سوريا[1].

والملفت للنظر أن المصادر الحديثة قد صمتت فيما يتعلق بحياة الفيومي بمصر، مثلها في ذلك مثل المصادر القديمة.

فمصر لم تكن معزولة عن بغداد مركز الثقافة حينذاك، وأنها أسهمت في تقدم الثقافة العربية والتي كانت منتشرة بها. ويرى البعض أن الثقافة العربية كانت معروفة في مصر منذ الفتح العربي لها. وبدأ المصريون في تعلم اللغة العربية للنهل من تلك الثقافة وحتى يستطيعوا قراءة القرآن الكريم، وفهم دروس الفقه، خاصة بعد اعتناقهم الدين الإسلامي. وساعد تعريب الدواوين على سرعة تعلم المصريين لتلك اللغة، وذلك منذ عهد مبكر في سنة 87هـ/ 706م. وتم استيعاب المصريين لتلك اللغة إلى حد أن القس بنيامين قد شرح الإنجيل بالعربية للأمير عبد العزيز بن مروان والي مصر[2].

(1) Marx, Alexander: Saadia Gaon, in "Understanding Rabbinic Judaism, Edited by Jacob Neusner, New York, 1974. p. 150.

(2) انظر: العدوي، إبراهيم أحمد. ابن عبد الحكم رائد المؤرخين العرب، الطبعة الأولى، مكتبة الأنجلو المصرية، ص8، 9.

واتخذت الدولة العباسية من الاعتزال مذهبًا رسميًا لها، في عهد الخليفة المأمون، وبقي الحال على ذلك إلى عهد الخليفة المتوكل. وكانت مسألة خلق القرآن هي المسألة التي تركز فيها نشاط المعتزلة في تلك الفترة، أي من سنة 218 إلى 234هـ. وصدرت الأوامر إلى عمال الدولة في كل مكان بامتحان القضاة والفقهاء والمُحدثين في خلق القرآن، ومعاقبة مَن لا يقر بخلقه. ولم تستثن مصر من ذلك حيث كلف قاضيها بأن يمتحن الناس في مصر، وألا يأذن لأحد في حديث أو فتوى أو شهادة إلا إذا أقر بخلق القرآن[1].

وكانت العلاقة بين يهود مصر ويهود العراق علاقة وثيقة. ويرجع السبب في ذلك إلى أن يهود مصر كانوا يرجعون بأمورهم الدينية إلى الجاؤنيم في بابل وإلى جامعاتها، وما يؤكد تلك العلاقة أنه في حوالي سنة 750 ميلادية ترأس جماعة يهود الفسطاط رجل عراقي. وعثر أحد الباحثين على رسالة من نحميا جاؤن بمباديثا 961- 968م بعث بها إلى الجماعة في الفسطاط[2].

ويعتبر ظهور المذاهب الأربعة في مصر من أهم الأحداث الفكرية، وأقدم هذه المذاهب هو مذهب الإمام أبي حنيفة إمام أهل الرأي والقياس. وثاني الأئمة هو الإمام مالك بن أنس، ويمتاز مذهبه بالاعتماد على الحديث، ويقال لأتباعه أهل الحديث. وثالث الأئمة هو الإمام الشافعي والذي يتصف مذهبه بالجمع بين مذهبي الحديث والرأي. وآخر هؤلاء الأئمة هو الإمام أحمد بن حنبل[3].

وأصبح مذهب الإمام الشافعي الذي يعتمد على الحديث والرأي هو المذهب السائد في مصر. وناقش الشافعي المذاهب الأخرى، وناظرها وعلى ذلك عرف المصريون قيمة المناظرات العلمية، ويتلخص منهج الإمام الشافعي في أنه كان يأتي بالحديث أو الآية ويشرحها، ثم يستنبط منها ما ينتهي إليه رأيه، كما كان يختار الألفاظ الجيدة التي تلائم المعنى، وبذلك ظهرت روح الكتابة عند المؤلفين المصريين، ونقل عنهم جيرانهم هذا النمط من الكتابة العلمية[4].

---

(1) المرجع السابق، ص27، 28.

(2) انظر: غنيمة، يوسف رزق الله: نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق، الطبعة الأولى، مطبعة الفرات، بغداد 1342هـ- 1924م، ص108.

(3) انظر: العدوي، إبراهيم أحمد: ابن عبد الحكم رائد المؤرخين العرب، ص11.

(4) المرجع السابق، ص12.

ويتشابه منهج الفيومي إلى حد كبير مع منهج الإمام الشافعي في الشرح والتفسير. ولعل هذا ما دفع بعض الباحثين إلى الزعم بتأثر الفيومي إلى حد كبير بفقهاء الإسلام في الشرح والإيضاح، وأنه استعار منهم أساليب الجدل والنقاش ذاتها[1].

ولم يقتصر هذا المنحى التوفيقي في فكر الفيومي على الفقه فقط بل استمر على مستوى العقائد أيضًا. ويتضح ذلك من خلال بيان موقفه من التيارات اليهودية المعاصرة له. فقد تعرضت البيئة الثقافية اليهودية لخطر وشقاق كبير، خاصة بعد ظهور عنان الذي رفض الاعتراف بالتلمود ولا بتعاليمه ولم يعترف إلا بالأسفار الخمسة فقط. وأصر على اتباع ما جاء في التوراة من أوامر ونواهٍ وتنفيذها بنصها، ولهذا سُمي أتباعه بالقرائين أي المتمسكين بالنصوص[2].

وجاء القراءون من بعده ورفضوا ما نادى به، وخاصة التفسير الحرفي لنصوص الشريعة «التوراة»، ورأوا ضرورة تأويل كل ما نسب للذات الإلهية من تشبيهات وتجسيمات تأويلًا مجازيًا، ولعلهم كانوا في ذلك متأثرين بالمعتزلة[3].

وتصدى الفيومي لهذه الفرقة اليهودية واستخدم الحجة العقلية للدفاع عن اليهودية الربانية. وقد ماثل البعض بين محاولة الفيومي تلك ومحاولة الأشعري، حيث استخدم الأشعري الحجة العقلية ضد المعتزلة، وانتصر بذلك لمذهب أهل السُّنة والجماعة في الإسلام، كذلك انتصر الفيومي لليهودية الربانية ضد الخارجين عليها، وقد استعان الفيومي في ذلك بأساليب المتكلمين المسلمين، وكذلك دقائق مناقشتهم نفسها[4].

ولعل ما يعضد موقف مَن حاول أن يماثل بين الفيومي والأشعري أولًا. والقرائين والمعتزلة ثانيًا، هو إحدى الروايات الربانية الرائعة، والتي حاولت التأريخ للفكر القرائي ورده إلى مصدر إسلامي.

---

(1) انظر: ديورانت، ول: قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الرابع، عصر الإيمان، ترجمة: محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1975م، ص44.

(2) المرجع السابق، ص42.

(4) المرجع السابق، ص42.

(5) المرجع السابق، ص44.

وتتلخص تلك الرواية في أن عنان قد تم القبض عليه ووضع في السجن لتمرده على الحكومة. وتقابل في السجن مع أبي حنيفة العالم المسلم والفقيه الشهير، الذي سجن لتمرده على السلطة الإسلامية. وحاول هذا الفقيه أن يقدم النصيحة لعنان فسأله قائلًا: هل يوجد في التوراة بعض الأوامر التي يمكن أن تحتمل تأويلين مختلفين؟ أجاب عنان: بالطبع يوجد. فقال له الفقيه: خذ بعض الأوامر وقم بتأويلها تأويلًا مختلفًا لاتباع أخيك حنانيا، شريطة أن تكون واثقًا في أن أتباعك سوف يوافقونك على ذلك[1].

وكشف البعض عن الدلالات الهامة التي تنطوي عليها مثل هذه الرواية. فرأى أنها تشير إلى مصادر الفكر القرائي عامة وفكر عنان بصفة خاصة، وإلى مدى تشابه الفكر القرائي بالفكر الاعتزالي. ويتجلى ذلك في أن الدراسات الإسلامية المعاصرة تضع أبا حنيفة ضمن المنتمين للفكر الاعتزالي. حيث حاولت حركة الاعتزال العودة للنص القرآني، وفي نفس الوقت تنزيه الذات الإلهية عن التشبيهات القرآنية. ورفضت فكرة القضاء والقدر، من أجل تأكيد حرية الإرادة الإنسانية. وتكمن الدلالة الأهم لهذه الرواية فى بيان موقف عنان الرافض للتلمود والربانيين[2].

ولا يهتم الباحث إذا كانت هذه الرواية تعبر عن واقعة تاريخية أم لا، بل على العكس من ذلك فالباحث يهتم بالكشف عن دلالتها في بيان مصادر الفرق اليهودية المختلفة في ظل اللحظة الإسلامية.

وإذا كانت بعض الدراسات الحديثة قد ربطت بين موقف أبي حنيفة الفقهي والفكري، حيث يعد إمام أهل الرأي والقياس في الدراسات الفقهية، وينتهج نهجًا عقلانيًّا في التأويل، واعتبار العقل هو المصدر الأساسي للتشريع، ووضعته في نفس الوقت طبقًا لمنهجه كأحد المتحمسين للفكر الاعتزالي على مستوى العقائد. ويتفق هذا المنهج مع منهج القرائين، ولعل هذا هو أحد الأسباب التي أدت إلى نشوء تلك الرواية.

وطبقًا لهذا المنوال يمكن، اعتبار الفيومي أحد تلامذة الإمام الشافعي الذي جمع بين الحديث والرأي. ويستند البحث في ذلك إلى احتمال لهِ سند من التاريخ، حيث كان المذهب الشافعي هو

(1) Marcus, R. Jacob: The Jew in the Medieaval World., Atemple Book, New York, 1979, p. 235.

(2) Blau, L. Joseph: The Story of Jewish Philosophy, New York, 1971, p.125.

المذهب الفقهي الرسمي في مصر، واستمر بعده لفترة طويلة وكان له العديد من الأتباع والتلاميذ. ومن المرجح أن الفيومي قد تأثر بهذا الاتجاه الذي استمر معه حتى بعد مغادرته لمصر. وإذا كان البعض قد ربط بين موقف أبي حنيفة الفقهي وربطه بحركة الاعتزال على أساس اعتماده على العقل والقياس، ومن ثمّ من الممكن الربط بين الإمام الشافعي في الفقه والأشعري في علم الكلام على أساس أن كليهما قد جعلا النص يأتي في المقام الأول، ثم يأتي بعد ذلك دور العقل في تفسير هذا النص.

ويتضح هذا التوافق بينهما حين اعتبر البعض أن الفيومي قد تأثر كثيرًا بفقهاء الإسلام سواء في الشرح أو التفسير، وأيضًا اعتبار محاولته الفلسفية شبيهة لحد كبير بمحاولة الأشعري الذي استخدم الحجة العقلية للدفاع عن العقيدة السُّنية.

2- مؤلفاته:

اتفق معظم الباحثين على أنه يمكن تقسيم مؤلفات الفيومي إلى مجموعات حسب طبيعة الموضوعات التي تناقشها، واستقروا على تلك المجموعات:

(أ) الأعمال اللغوية:

الأجرون، كتاب اللغة، تفسير السبعين لفظة المفردة.

(ب) الأعمال التفسيرية:

ترجمة الأسفار الخمسة وشرحها، ترجمة سفر أيوب، أشعيا، الأمثال، المزامير... إلخ.

(جـ) الأعمال الجدلية:

الرد على عنان بن داود، كتاب التمييز، الرد على البلخي، وابن ساقوية، كتاب الفصول.

(د) الأعمال الفلسفية:

كتاب الأمانات والاعتقادات.

وقد اعتمد البحث في رصده لمؤلفات الفيومي على إحدى الدراسات القديمة نسبيًا، والتي تثبت أن تصنيف مؤلفات الفيومي لتلك المجموعات الأربعة كان تصنيفًا مستقرًا منذ أمد طويل[1].

(1) Friedlander, M: Life and Works of Saadia, J.O.R., Vol. 51893, pp, 188-199.

واعتمد أيضًا في رصده لتلك المؤلفات، على إحدى الدراسات الوافية التي قام بها أحد الباحثين وهو بصدد تحقيقه لكتاب المواريث[1]. واتفقت تلك الدراسة مع أهم الدراسات الأجنبية عن حياة الفيومي، وعصره، ومؤلفاته في تقسيمها إلى نفس المجموعات السابقة[2].

(أ) الأعمال اللغوية:

اعترف المؤرخون بمجهودات الفيومي المختلفة في مجال اللغة العبرية، واعتبروه مؤسس النحو العبري، ولذا أطلقوا عليه أبا النحو العبري، على اعتبار أنه صاحب أول محاولة للقيام بعمل علمي منظم يتناسب مع عصره في مجال اللغة العبرية[3].

1- كتاب الأجرون:

وهو عبارة عن معجم عبري يتكون من جزئين، وقد رتبه الفيومي تبعًا لحروف الهجاء العبرية. ورتب الكلمات في الجزء الأول سواء كانت أسماء، أو أفعال تبعًا لحروف البداية. وفي الجزء الثاني رتب تلك الكلمات تبعًا لحروف النهاية. وكان هدفه من ذلك مساعدة الشعراء على ضبط القوافي الشعرية العبرية[4].

2- كتاب اللغة:

ويعتبر هذا الكتاب أول محاولة منظمة تبحث في نحو اللغة العبرية وما يتعلق به، وهو كتاب ضخم إذ يتكون من اثنتي عشر جزءا، باللغة العربية، ولم يكتبه بالعبرية كما فعل مع الكتاب الأول إذ شعر بأهمية العربية في ذلك. ولم يبق من هذا الكتاب سوى أجزاء قليلة[5].

3- تفسير السبعين لفظة المفردة:

لاحظ الفيومي وجود عدد من الكلمات والألفاظ وردت مرة واحدة فقط في ثنايا العهد القديم، ولم يتكرر ورودها بعد ذلك، فأخذ في حصر تلك الكلمات المفردة وبدأ في شرحها

---

(1) وانظر أيضًا: الفيومي: كتاب المواريث، تحقيق ومقارنة د/ عبد الرازق قنديل، القاهرة، 1984م.

(2) Malter, Henery: Saadiah Gaon Life and Works. Philadelphia, 1921, p. 137.

(3) انظر: الفيومي، كتاب المواريث ص31.

(4) انظر: المرجع السابق، ص24.

(5) انظر: المرجع السابق، ص26.

وتفسيرها مقارنًا إياها باللغة العربية والأرامية لما بين هاتين اللغتين والعبرية من علاقات لغوية قد تساعد في كشف المعنى وتوضيحه، وضم هذه المفردات في مؤلف مستقل أطلق عليه «تفسير السبعين لفظة المفردة»، وقد استعان الفيومي في محاولته تلك بمناهج العلماء المسلمين الذين تنبهوا إلى ما يوجد في القرآن الكريم من كلمات ربما عدت مشكلة من مشكلات ألفاظه.. منذ البداية كانوا يسألون عنها ويطلبون تفسيرها من ذوي العلم والخبرة. وقد وضع هؤلاء العلماء العديد من المؤلفات في غريب القرآن، وكان الفيومي يحذو حذوهم، إلى حد أنه كان يفسر الألفاظ العبرية المشكلة في التوراة بما يقاربها من اللفظ العربي[1].

(ب) الأعمال التفسيرية:

وتعد ترجمة الفيومي للأسفار الخمسة إلى العربية، البداية الحقيقية في هذا المجال، وكانت تكتب هذه الترجمات العربية بأحرف الهجاء العبرية حتى لا يتمكن معاصروه من المسلمين من الاطلاع عليها والوقوف على محتوياتها[2]. وقد انتهج في ترجماته التفسيرية وشروحه الأسفار العهد القديم منهجًا ربما لم يسبقه إليه أحد من اليهود في هذا المضمار، وهو كتابة المقدمات لأي عمل من أعماله[3]. والواقع فإن كتابة المقدمات كانت سمة من سمات المؤلفين المسلمين، إذ اعتادوا باستمرار أن يقدموا مؤلفاتهم للقراء بمقدمات لها أسلوب يكاد يكون السائد لديهم جميعًا، وذلك بأن يقدم الكاتب كتابه على أنه قام به استجابة لطلب العديد من الأصدقاء، أو تلبية لرغبة أمير أو خليفة أو عالم كبير من العلماء، في أن يخوض هذا المضمار ويبين للناس ما قد يكون غير واضح لديهم في مسألة من المسائل، ثم يُهدي هذا العمل لتلك الشخصية الهامة. أما فيما يتعلق بمقدماته التي كتبها عند ترجمته للأسفار، فقد أخذ فيها بمنهج مخالف، فكان يشرح في كل مقدمة مفهوم السفر وفكرته الأساسية، والهدف من شرحه له، وفي مقدمته للأسفار الخمسة بيّن أنها ترجمة توضيحية مبسطة لنص التوراة، اعتمدت على العقل والنقل معًا[4]، وسلك في ترجمته التفسيرية

(1) المرجع السابق، ص38.
(2) المرجع السابق، ص30.
(3) المرجع السابق، ص32.
(4) انظر: المرجع السابق، ص33.

للعهد القديم أسلوبين محددين، الأول يتمثل في نقل النص إلى اللغة العربية وهو ما أسماه «التفسير البسيط»، في حين تمثل الأسلوب الثاني في وضع الشروح والتعليقات الطويلة لفقرات النص وهو ما أسماه «بالتفسير الطويل». وانتهج أيضًا نهجًا جديدًا لم يسبقه إليه أحد من العلماء اليهود وهو المتعلق بالمسميات الجديدة التي أطلقها على أسفار العهد القديم سواء التي قام بترجمتها أو تفسيرها، حيث أعطاها أسماء عربية ذات مدلول صوفي، فقد أطلق على تفسيره للأسفار الخمسة اسم كتاب الأزهار، وعلى أشعيا كتاب الاستصلاح، وعلى الأمثال كتاب طلب الحكمة، وعلى المزامير كتاب التسابيح، وعلى أيوب كتاب التعديل، والجامعة كتاب الزهد[1]. ويمكن التماس أثر البيئة الإسلامية التي عاش فيها على تلك المسميات التي أطلقها على الأسفار المختلفة.

ويمكن استخلاص عدة خصائص وسمات محددة تتسم بها ترجمات الفيومي وحددها كالتالي:

(أ) حرصه على الجوانب اللغوية، من أجل وضع المعنى الواضح لأسفار التوراة[2].

(ب) بالرغم من أنه يفضل المنهج البسيط في الشرح والتفسير إلا أنه بيّن أنه في حالة تعارض هذا التفسير الحرفي (البشاط) مع العقل، فإنه لا يمانع في الأخذ بمنهج الدراش أو المنهج الرمزي.

(جـ) وكان يصدّر ترجمته لكل سفر، أو تعليقه عليه بمقدمة، يشرح فيها موضوع السفر، وفكرته الأساسية، والهدف من الشرح.

(د) كان يميل في الغالب إلى مناقشة المسائل العقائدية والدينية من خلال الشرح والتفسير.

وقد لقيت هذه الأعمال التفسيرية إقبالًا من اليهود في عصره وبعده، حتى أن بعض الباحثين قد ذكر أنها قد أصبحت هي التوراة الموثوق بها عند الناطقين بالعربية من اليهود، كما تركت تعليقاته تأثيرًا عميقًا على الشارحين اللاحقين عليه.

---

(2) المرجع السابق، ص34.

(2) المرجع السابق، ص38، 39.

(جـ) الأعمال الجدلية:

لم يكن جدل الفيومي موجهًا ضد القرائين وحسب، بل على العكس من ذلك كان موجهًا ضد كل مَن حاول الخروج على الإجماع اليهودي القائم[1] فقد هاجم ابن مئير، الذي حاول تغيير مواقيت الأعياد والمناسبات الدينية الأخرى، واستمر الجدال بينهما فترة طويلة، حتى كان النصر للفيومي، وعادت الأمور إلى ما كانت عليه وتوحدت المواقيت. وظهر الخلاف أيضًا بين الفيومي وبين رأس الجالوت والذي عزل الفيومي من منصبه، ولذا كان لابد على الأخير أن يدافع عن نفسه ويوضح موقفه[2].

وعلى ذلك يمكن تقسيم أعماله في هذا المجال إلى قسمين:

- قسم قد وجهه إلى أفراد معينين وقفوا منه موقفًا لم يقبله، أو حاولوا أن يحدثوا تغييرات في النظم اليهودية كما حدث مع داود بن زكاي، وابن مئير.
- قسم وجهه بصفة عامة إلى طائفة القرائين، وهذه الأعمال وإن كانت موجهة إلى أفراد معلومين إلا أنهم كانوا في نفس الوقت يمثلون طائفتهم القرائية ومعتقداتها المناهضة للطائفة الربانية التي ينتمي إليها الفيومي[3]، ومن أهم أعماله في هذا المجال:

1- كتاب التمييز:

اتفقت معظم المصادر أن الفيومي قد كتب هذا العمل حوالي عام 926 – 927م. ولم يكن يهدف توجيهه إلى شخص بعينه، وإنما كان يوجهه لفرقة القرائيين عامة، وحاول في هذا العمل أن يناقش بعض المسائل التي يدور حولها الخلاف بينهم وبين الربانيين، ومنها ما يدور حول التقويم، وإنارة ليلة السبت، وتاريخ عيد الأسابيع، وما يتعلق بالتوراة الشفوية. ويتضح من عنوان الكتاب مدى تهكم الفيومي من هؤلاء المعارضين الذين لا يستطيعون التمييز بين الأمور[4].

---

(1) المرجع السابق، ص49.

(2) انظر: المرجع السابق، ص49.

(3) انظر: المرجع السابق، ص50.

(4) انظر: المرجع السابق، ص50، 51.

2- كتاب الرد على عنان:

يزعم العديد من الباحثين أن هذا العمل يعد أول مؤلفات الفيومي، وأنه كتبه في مصر عام 915م. في حين ذكرت مصادر أخرى أنه كتبه بعد أن انتهى من وضع كتابه اللغوي الأجرون، والذي كتبه وهو في العشرين من عمره.

3- كتاب الرد على ابن ساقويه:

ويعتبر هذا الكتاب كما يتضح من عنوانه أنه وضع من أجل الرد على كتاب ابن ساقويه المسمى بـ(الفضائح) حيث هاجم فيه ابن ساقويه المعتقدات التلمودية. وقد قسم هذا الكتاب إلى عشرة أجزاء طبقًا للموضوعات التي هاجم فيها الفيومي[1].

4- الكتاب المفتوح أو الواضح:

ويختلف هذا الكتاب عن الكتب الجدلية الأخرى، إذ يرتبط ارتباطًا خاصًا بشخصية الفيومي نفسه، فهو لم يكتبه مجادلًا فرقة القرائيين أو مدافعًا عن الربانين أمامهم، وإنما كتبه مدافعًا عن نفسه هو[2]، فقد كتبه في سنوات العزلة، وكتبه على غير عادته باللغة العبرية، وإن كان نقله بعد ذلك إلى اللغة العربية. ويتضمن الكتاب عشرة موضوعات، ناقش في سبعة منها أسس الخلافات التي قامت بينه وبين معارضيه- ويقصد هنا ابن زكاى وأتباعه- أما الثلاثة الباقية فهي عامة وجهها إلى طوائف اليهود عامة تنبيهًا لهم حتى يهتموا بأمور دينهم ولغتهم، وفي مثل هذه الموضوعات تحدث عن الحكمة، ودرجة حب كل واحد لها، وكيف أن معارضيه يعتبرون من الذين يكرهون هذه الحكمة. ويتحدث في موضع آخر عن أعمال ابن زكاى، معتبرًا إياه أحد الذين يقفون في صفوف الكارهين لمثل هذه الحكمة.

وتحدث أيضًا عن المتاعب التي صادفته في حياته من قِبَل العديد من الأشخاص الذين ذكر أسماءهم، وأخيرًا ينبه الشعب إلى الاهتمام بالتلمود، وتعلم اللغة العبرية[3].

(1) انظر: المرجع السابق، ص52.

(2) انظر: المرجع السابق، 53.

(3) انظر: المرجع السابق، ص54.

(د) الأعمال الفلسفية:

يعتبر كتاب «الأمانات والاعتقادات» أهم كتبه الفلسفية على الإطلاق، حيث عرض فيه خلاصة آرائه الكلامية والفلسفية بشكل متكامل، وقد كتب هذا العمل باللغة العربية في عام 932م.

وقد عالج هذا الكتاب نفس المسائل الكلامية الإسلامية، مثل: حدوث العالم، الذات والصفات، الأمر والنهي، العدل، الحسنات والسيئات، خلود النفس، المعاد. بالإضافة إلى مقدمة تتعلق بمصادر المعرفة المختلفة، وخاتمة تتعلق بالأخلاق وما هو السلوك الأمثل الذي أن يسلكه الإنسان في هذا العالم. ويتجلى الأثر الإسلامي في هذا العمل بوضوح من حيث المفاهيم والمصطلحات الكلامية والفلسفية، علاوة على استخدامه نفس الحجج العقلية في دفاعه عن العقائد اليهودية الربانية. وهناك من المفاهيم الإسلامية مثل الفرقان، التعويض، قد أخذت مضامين مختلفة، عن تلك المضامين الإسلامية المستقرة لها، وذلك من أجل تبرير العقائد اليهودية المختلفة.

ويمكن رصد الأسس التي استند إليها منهجه في هذا العمل على النحو التالي:

1- يحاول التماس التبرير النظري لكل موضوع من موضوعات هذا الكتاب.

2- رصد كل النظريات الكلامية والفلسفية المخالفة له، ثم محاولة مناقشتها والرد عليها.

3- سرد الحجج النقلية التي تدعم موقفه من الموضوعات التي تم تأسيسها على الحجج العقلية، ومثل هذه الحجج تكون مستمدة إما من التوراة المكتوبة أو التوراة الشفوية.

ويتميز هذا العمل بأنه قد أفسح فيه مجالًا كبيرًا للجدل الخارجي، ومناقشة المسيحية في عقائدها المختلفة بفرقها المختلفة، مستخدمًا في ذلك أيضًا نفس الحجج الكلامية الإسلامية. وخص الإسلام بمسألة واحدة هي مسألة النسخ، ولم يذكر الإسلام أو العلماء المسلمين صراحة، بل اكتفى بذكر الحجج التي استندوا إليها فقط لإثبات نسخ الإسلام لليهودية، ولعل ذلك يعود إلى أن الفيومي يعيش في ظل حضارة يمثل الدين الإسلامي أحد مكوناتها الأساسية، وعلى ذلك آثر الإشارة الضمنية لا التصريح كما فعل مع المسيحية.

(هـ) الأعمال التشريعية:

حاول الفيومي أيضًا تفسير وشرح القواعد التشريعية والقانونية في المسائل الدينية وما ينظم المجتمع اليهودي القائم، واستند في ذلك على ما وجده من نصوص تشريعية في كلٍّ من العهد القديم أو التلمود. ويمكن تقسيم هذه المؤلفات إلى تشريعية مدنية: مثل كتاب المواريث، وأحكام الوديعة، والمحارم، والأطعمة المحرمة، ومؤلفات تشريعية دينية: مثل المدخل إلى التلمود، وتفسير الثلاثة عشر قاعدة التي تفسر بها التوراة[1].

وبالرغم من ذلك فإنه من الممكن إدراج جميع هذه المؤلفات تحت عنوان واحد يشملها جميعًا وهو الأعمال التشريعية القانونية، على اعتبار أنها جميعًا تحتوي على مواد ونصوص قانونية مستمدة أصلًا من نص العهد القديم. ومن أهم هذه المؤلفات:

1- كتاب المواريث:

وقد كتبه الفيومي بالعربية، وهو يتناول فيه موضوع الميراث وتمييز بكر الأبناء الذكور، وقد قسمه إلى سبعة أقسام، بالإضافة إلى مقدمة وهي: البنوة، ميراث الذكران بعضهم مع بعض، ميراث البنات بعضهن مع بعض، انتقال الميراث من البنين إلى الأب، ميراث الأخوة، أنواع السبعة الذين يرثون[2].

2- أحكام الوديعة:

وقد كتبه أيضًا باللغة العربية، غير أن هناك مصادر أخرى أشارت إلى هذا الكتاب، ولكن بعنوان مختلف عن العنوان الأول، فقد نشره هاركفي ضمن كتابه «إجابات الجاؤنيم» بعنوان: «مختصر الوديعة»[3].

(1) انظر: المرجع السابق، ص54، 55.

(2) انظر: المرجع السابق، ص56.

(3) انظر: المرجع السابق، ص56.

3- كتاب الشهادة والوثائق:

وهو يعد من أوائل الأعمال التشريعية التي قام بها، واهتم بها اهتمامه بالغًا نظرًا لحاجة الناس دائمًا إلى الشهادة[1].

4- كتاب تفسير العاريوت (المحارم):

وهو كتاب يبحث فيما يتعلق بالمحارم في الشريعة اليهودية.

ولم يقتصر الفيومي على كتابة المؤلفات الكبيرة أو الصغيرة، وإنما كان يقوم كذلك بدور المفتي في المسائل الدينية والشرعية، وكان يكتب الردود والفتاوى على مَن يسأله أو يرسل إليه مستفسرًا عن مسألة من المسائل، وقد جمعت ردوده أو فتاويه وطبعها ميلر أيضًا من كتاب المواريث، كما يدخل ضمن أعماله التشريعية تفسيره للمواد الثلاثة عشرة التي وضعها الحبر إسماعيل لتفسير التوراة كما صنفها بعض الباحثين[2].

ثالثًا: الفيومي بين مصدرين

لقد اتفق كلا المصدرين على عدة مسائل تتعلق بحياة الفيومي وعصره:

(أ) أنه مصري المولد والنشأة ولد بالفيوم، وتوفي في العراق عام 331هـ/ 942م.

(ب) لا يوجد ذكر لطبيعة التعليم اليهودي الذي تلقاه في مصر ولا اسم المعلم الذي قام بتعليمه، وإن كانت بعض المصادر الإسلامية تشير للمعلم أبي كثير الذي قابله الفيومي في طبرية، وقد تناقلت المصادر الحديثة تلك المسألة عن المسعودي المؤرخ المسلم.

(جـ) رصد الخلاف الشهير بين الفيومي ورأس الجالوت داود بن زكي، وما ترتب عليه من خلافات داخل المجتمع اليهودي ذاته، وبيان كيف أن غالبية المثقفين اليهود قد ساندوا الفيومي في هذا الصراع.

(د) الاعتراف بمكانة الفيومي المرموقة في تاريخ الدراسات الدينية اليهودية.

---

(2) انظر: المرجع السابق، ص56.

(2) انظر: المرجع السابق، ص57.

ولعل عدم إحاطة كلا المصدرين بالتفاصيل الدقيقة لحياة الفيومي في مصر، يعود بصفة أساسية، إلى أن بزوغ الفيومي وشهرته قد بدأت بعد مغادرته مصر إلى بغداد، وبخاصة في الرد على القرائين، ويعتبر تعيينه جاؤنا على أكاديمية سورا، بالرغم من أن مثل هذا المنصب الكبير كان قاصرًا على يهود العراق، دليلًا على ما قدمه الفيومي من إسهامات جليلة في خدمة الدراسات اليهودية الربانية. وعلى ذلك أصبح سعديا جاءون هو ذلك الاسم الشهير المعروف باعتباره يعبر عن مرحلة فكرية هامة في حياته، وأمام سعديا جاءون هذا وشهرته التي تجاوزت العراق إلى كل يهود العالم، توارى وتلاشى سعيد بن يوسف المصري، وطواه النسيان.

واختلف المصدران فيما يتعلق بمؤلفاته، ونتيجة لهذا الاختلاف اختلفا أيضًا في تصنيفه سواء كمفسر ومترجم، أو متكلم وفيلسوف، فلم يعرف المصدر الإسلامي من الفيومي سوى وجه واحد وهو الترجمة والتفسير، وهذا يعود إلى إن هذا المصدر لم يعرف من مؤلفاته سوى الترجمات والتفسيرات، ولم يعرف أعماله الجدلية أو الفلسفية والتي أهمها كتاب الأمانات والاعتقادات. في حين أن المصدر الحديث نجح في رصد أعمال الفيومي المختلفة والمتنوعة، وعلى ذلك كان من الطبيعي أن يظهر وجه الفيومي مكتملًا بوصفه المترجم، المفسر، المجادل، الفيلسوف.

الفصل الثاني

نظرية المعرفة

شغلت معرفة الحقيقة موقعًا بارزًا في نظرية المعرفة لدى الفيومي، على الرغم من أنه لم يحاول تعريفها تعريفًا جامعًا مانعًا بالمعنى الفلسفي للكلمة. واعتبر جميع معارف الإنسان غير قبلية، وذلك لأن بلوغها لا يتم إلا بالاكتساب، ولا يساوره أدنى شك في أن الحواس هي المفتاح إلى المعارف. وتمثل أعضاء الحواس القنوات الوحيدة التي تمر عبرها معارفنا عن الواقع الذي يحيط بنا، وتكون بمثابة النوافذ التي نستعملها في النظر إلى العالم الخارجي والحصول على المعارف الأولية عنه[1].

ويعد الفيومي نصيرًا للمذهب الحسي، والذي يؤكد على المنشأ الحسي للمعرفة البشرية، ويرى أنه لا شيء يوجد في الذهن، إلا وقد مر في الإحساسات من قبل[2].

وحدد مصادر المعرفة بثلاثة محددة ألا وهي: الحس، والعقل، والعلم الضروري[3]. وأعطى

(1) «أن جميع المعلومات تعلم بتوسط الجسم»، الفيومي، سعيد بن يوسف الأمانات والاعتقادات، نشره لانداور، ليدن، 1880م، ص78.

(2) «أن جميع العلوم مبنية على ما أدركناه بحواسنا التي ذكرناها ومفرعة منها ومستخرجة عنها»، المصدر السابق، ص14.

(3) «فينبغي أن نذكر مواد الحق ومعطيات اليقين التي هي معدن لكل معلوم وينبوع لكل معروف، ونقول إنها ثلاث مواد؛ الأولى علم الشاهد، والثانية علم العقل، والثالثة علم ما دفعت الضرورة إليه»، المصدر السابق، ص13.

للحواس مكانة مميزة في عملية المعرفة على أساس أنها المرحلة الأولى والضرورية لكل المصادر الأخرى، خاصة وأن المعرفة تبدأ من المحسوس ثم ترتقي إلى المعقول وتنتهي بالضروري[1].

إلا أن هناك تساؤلًا يطرح نفسه في هذا البحث: هل ما تنقله الحواس هو حق لا يمكن الشك فيه بحال؟ أم أنه قابل للشك؟

ويزعم أصحاب المذهب الحسي أن ما تنقله الحواس هو حق لا يمكن الشك فيه بحال، لأن الحقيقة تبعًا لهذا المذهب تعتبر حقيقة ذات مضمون موضوعي مستقل عن إرادة الإنسان ووعيه، وأن الوصول إليها لا يتم إلا بواسطة الحواس، أي أنها موضوعية- حسية.

ومن الطبيعي أن كل معرفة تهدف إلى اكتساب الصدق والموضوعية أن تؤسس نفسها على المعرفة الحسية، وتكون نقطة انطلاقها الأولى منها. ولا يستثني الخبر من هذه القاعدة، لأن الخبر لكي يكون خبرًا صادقًا ويقينيًا فلابد أن يؤسس على المعرفة الحسية، وبدون هذا التأسيس فلا يمكنه اكتساب شرطي الصدق واليقين، وبالتالي يمكن اعتبار الخبر مصدرًا رابعًا من مصادر المعرفة[2].

أولًا: المعرفة الحسية

كيف تتم عملية الإدراك الحسي؟ وما وسائل هذا الإدراك؟.. تتحدد وسائل الإدراك الحسي بالحواس الخمسة المختلفة من: بصر وسمع وشم وذوق ولمس[3].

ولا تكون كل الأشياء موضوعًا للإدراك الحسي، بل يقتصر ذلك على الأشياء المكونة من العناصر الأربعة وحسب[4].

---

(1) «وبجحودهم الأصل الأول فقد جحدوا الثاني والثالث إذ هما مبنيان عليه»، المصدر السابق، ص13.

(2) «وأما نحن جماع الموحدين فنصدق بهذه الثلاث مواد التي للعلم ونضيف إليها مادة رابعة استخرجناها بالثلاثة فصارت لنا أصلًا، وهي صحة الخبر الصادق، فإنه مبني على علم الحس وعلم العقل». المصدر السابق، ص14.

(3) « أما علم الشاهد فهو ما أدركه الإنسان بأحد الخمس حواس، أما ببصر أو بمسمع أو بمشم أو بذوق أو بلمس»، المصدر السابق، ص13.

(4) «أن أبصارنا لا تدرك إلا ما كان من هذه الأربعة عناصر»، المصدر السابق، ص60.

كيف يتصل إذًا العضو الحاس بالموضوع المحسوس؟ وإذا ما كان هناك اتصال بينهما فهل يتم بصورة مباشرة أم غير مباشرة؟

في واقع الأمر يتصل العضو الحاس بالموضوع المحسوس بصورة غير مباشرة، لأنه لابد من وجود وسيط ما بينهما. ويختلف هذا الوسيط تبعًا لاختلاف نوع الحاسة، ففي حالة الإبصار مثلًا لا بد من وجود عناصر مثل اللون[1]، والهواء والضوء[2]. وتتصل الألوان الموجودة في الأجسام المختلفة بالقوة التي في البصر عن طريق الهواء. وتستحيل عملية الإبصار بدون وجود الضوء، لأنه بدون الضوء لا يمكن رؤية الأشياء مطلقًا.

ويشترط في حالة السمع وجود الهواء أيضًا، لأنه يتقبل الصوت الصادر من الأشياء وبدونه لا تتم عملية السمع[3]. ويكون بذلك الهواء هو العامل المشترك في حالة الإبصار والسمع.

ويتجلى المصدر الإسلامي في فكرة الطبائع الأربعة، حيث حدد أحد هذه المصادر الطبائع بأربعة وهي: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة. كما اعتبر أن الألوان والروائح هي الطبائع الأربعة أيضًا[4].

وظهر داخل علم الكلام الإسلامي اتجاهان يختلفان فيما بينهما حول طبيعة الإدراك الحسي:

الاتجاه الأول: يرى أتباعه أن الإدراك الحسي هو عملية تتم بصورة مباشرة (طفرة) أي بدون أي وسيط بين العضو الحاس والموضوع المحسوس[5].

---

(1) «أن الأشياء إنما ترى بالألوان اللائحة في سطوحها المنسوبة إلى الأربعة طبائع فتتصل بالقوة التي في البصر من جنسها بتوسيط الهواء»، المصدر السابق، ص106.

(2) «كذلك الهواء يقبل النور فيؤديه إلى أبصارنا فإن لم يكن نور لم نبصر شيئًا»، المصدر السابق، ص54.

(3) «أن الهواء يقبل الصوت من المصوت ويؤديه إلينا فإن لم يقرعه صوت لم نسمع شيئًا»، المصدر السابق، ص54.

(4) «أن الأجسام كلها من أربع طبائع: حرارة، وبرودة، ورطوبة، ويبوسة. وأن الطبائع الأربع أجسام، وهم لم يثبتوا إلا هذه الطبائع الأربع، وأنكروا الحركات، وزعموا أن، الألوان والأراييح هي الطبائع الأربع» الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية 1369هـ/ 1950م، جـ2، ص10.

(5) «وقال قائلون: لا يجوز على الحواس المداخلة والمجاورة والاتصال لأنها أعراض، وزعموا أن =

الاتجاه الثاني: يرى على العكس من الأول ضرورة وجود الوسيط في عملية الإدراك الحسي، مثل: الضياء أو الشعاع أو الرائحة أو الجو.

ويتفق الفيومي مع الاتجاه الثاني حيث أكد هو الآخر على ضرورة وجود الوسيط في عملية الإدراك سواء كان اللون أو الهواء أو الضوء أو الصوت أو الرائحة.

1- علاقة الحواس بعضها ببعض:

تتبلور هذه المسألة في طرح السؤال التالي: هل الحواس هي من جنس واحد، أم أنها من أجناس مختلفة؟ أو بمعنى آخر هل الحواس مستقلة عن بعضها البعض أم لا؟

يتضح استقلال الحواس بعضها عن بعض عندما يتم الاتصال بين العضو الحاس والموضوع المحسوس. ويكون لكل حاسة موضوع ومجال خاص بها لا يشاركها فيه حاسة أخرى. ويقتصر دور الحواس في عملية المعرفة على مجرد استقبال المحسوسات من الحواس المختلفة، ثم يأتي بعد ذلك دور النفس والذي يتمثل في فعل التأليف بينها[1].

وبالرغم من استغلال الحواس فيما بينها إلا أن ذلك لا يمنع إنها في نفس الوقت تنتمي لجنس واحد بعينه، وأن النفس هي ذلك الجنس، التي تمارس في الوقت نفسه فعل الإدراك عن طريق هذه الحواس المختلفة، والتي لا تتعدى مجرد كونها نوافذ لها[2].

= البصر محال أن يطفر، وكذلك سائر الحواس، ولكن الرائي لا يرى إلا بأن يتصل الضياء والشعاع بينه وبينه، ولا يشم الشيء ولا يذوقه حتى تنتقل إلى ذائقه وشامه أجزاء يقوم بها الطعم والرائحة. واختلفوا في الصوت: كيف يسمع؟ وهل يجوز عليه الانتقال أم لا؟». انظر: المصدر السابق، ص66.

(1) «حاسة البصر لا سلطان لها على اللمس فإن اتصلت حواس الإنسان بشيء له لون وصوت وطعم وملمس لم يكن هاهنا علم له، وتجمع النفس هذه المحسوسات»، الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص64.

(2) «أن النفس نجدها إذا قصدت الوقوف على الألوان وعلى الأشكال فزعت إلى النظر، وإذا قصدت معرفة الأصوات جمعت قوتها إلى السمع، وإذا همت بذوق الطعوم فزعت إلى الحنك».
الفيومي، سعيد بن يوسف: تفسير سفر أيوب (كتاب التعديل) بالعربية، نشره هارتويج وديرنبورج، باريس 1899م، ص40.

وكانت هذه المسألة مسارا للجدل والخلاف داخل علم الكلام الإسلامي. فزعم البعض أن الحواس من أجناس مختلفة، وينتمي لهؤلاء الكثير من المعتزلة وعلى رأسهم الجبائي[1].

وزعم البعض الآخر أنه بالرغم من استقلال بعضها عن بعض، إلا أنهم بينوا انتماءها جميعًا إلى جنس واحد بعينه. واعتبروا النفس هي هذا الجنس، وأنها الجنس المختص بفعل الإدراك والذي تمارسه من طريق تلك الحواس. ويعد الجاحظ من رواد هذا الاتجاه[2].

وينتمي الفيومي إلى هذا الاتجاه الثاني حيث اتفق مع الرأي القائل باستقلال الحواس، واعتبار النفس مركز هذه الحواس.

وتتصف المعرفة الحسية بأنها أول مصادر المعرفة وتنبني عليها المصادر الأخرى. وتعد هذه المعرفة أعم المعارف جميعًا، ولذا فلا يتميز فيها إنسان على آخر، بل حتى لا يتميز فيها الإنسان على الحيوان[3].

وهنا يطرح السؤال نفسه.

2- هل المعرفة الحسية يقينية؟

هل ما تنقله الحواس حق أم باطل؟ وهل يمكن الشك في الحواس باعتبارها تمثل أحد مصادر المعرفة؟

---

(1) «واختلفوا في الحواس الخمس: أهي جنس واحد، أم أجناس مختلفة؟ فقال قائلون: هي أجناس مختلفة، جنس السمع غير جنس البصر، وكذلك حكم كل حاسة جنسها مخالف لسائر أجناس الحواس، وهي على اختلاف أعراضها غير الحواس، وهذا قول كثير من المعتزلة منهم الجبائي وغيره». الأشعري، مقالات الإسلاميين: ج2، ص31، 32.

(2) «أن الحواس جنس واحد، وأن حاسة البصر من جنس حاسة السمع، ومن جنس سائر الحواس، وإنما اختلفت فصار واحدًا منها سمعًا وآخر بصرًا وآخر شمًا على قدر ما مازجها من الموانع»، المصدر السابق، ص32.

(3) «وكل شيء يقع عليه الحس فهو هذا الشيء العام الذي لا يتفاضل الناس به على البهائم، إذ نجدها تحس ببصرها وسمعها كما يحسون». الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص73.

في واقع الأمر لا يمكن الشك في المعرفة الحسية بحال، شريطة أن تكون الحواس ذاتها خالية من الآفات[1].

وتوجد بعض الظواهر الحسية التي تشكك في مثل هذه الثقة في الحواس. واتخذ الفيومي من ظاهرة انعكاس القامة على سطح الماء لتوضيح مثل هذه المسألة. وكان هناك تفسيران متعارضان حاولا رصد سبب حدوث مثل هذه الظاهرة:

الأول: وهو التفسير الداخلي، والذي يحاول رصد السبب الكامن وراء حدوث الظاهرة داخل الظاهرة ذاتها. واتفق الفيومي مع هذا التفسير، حيث أرجع السبب الرئيسي لانعكاس القامة على سطح الماء، إلى أن الماء بطبيعته أكثر عمقًا من طول القائمة[2].

الثاني: وهو التفسير الخارجي، والذي يحاول أن يلمس السبب الكامن وراء حدوث الظاهرة خارج الظاهرة ذاتها، ورفض الفيومي مثل هذا التفسير، والذي أرجع السبب الرئيسي لانعكاس القامة على سطح الماء، لأسباب غير عقلانية، حيث اعتبر أن القامة المنعكسة على سطح الماء هي قامة أيضًا حقيقية، وتوجد في الوقت مع القامة الأولى واعتبر مثل هذا التفسير غير عقلاني.

وقد وفق الفيومي في استخدام المفاهيم التي تعبر عن كلا التفسيرين خير تعبير. فاستخدم مفهوم «الاعتقاد» للتعبير عن التفسير الصحيح للظاهرة، واستخدم مفهوم «التخيل» للتعبير عن التفسير الخاطئ لنفس الظاهرة.

ويتضح بذلك أن السبب الحقيقي لخداع الحواس ليس راجعًا إلى علة كامنة في الحواس ذاتها، بل على العكس من ذلك يعود بصفة أساسية إلى عدم معرفة السبب الحقيقي الكامن وراء الظاهرة، ويمكن القضاء على خداع الحواس بمجرد معرفة هذا السبب الحقيقي.

---

(1) «علم الحس هو كل ما وقع في حسنا الصحيح بالوصلة التي بيننا وبينه، فيجب أن نعتقد أنه على الحق مثل ما أدركناه لا شك فيه». الأمانات والاعتقادات، ص60.

(2) «فيجب أن نعتقد أنه هو على الحق مثل ما أدركناه لا شك فيه بعد أن نتدرب بحال التخيلات فلا نغلط بها ولا كالقوم الذين جعلوا القامة التي ترى في الماء منعكسة أن لها حقيقة تبدع في ذلك الوقت مع أن السبب في ذلك هو إذا كان الماء أعمق مقدارًا من مقدار طول القامة، فإن تحرزنا عن هذه وما أشبهها خرج اعتقاد المحسوسات صحيحًا ولا يغلطنا التخيل»، المصدر السابق، ص15، 15.

3- تناهي المعرفة الحسية:

يعد التساؤل عن تناهي المعرفة تساؤلًا مشروعًا، خاصة بعد الإلحاح على تناهي الحواس ذاتها باعتبارها المصدر الأول للمعرفة. وما دام المصدر الأول للمعرفة متناهٍ فلا بد أن تكون جميع المعارف المبنية عليه متناهية أيضًا[1].

وبالضرورة يستند مثل هذا الموقف إلى حجة مؤداها أنه لا بد من الاتساق بين المقدمة والنتيجة، وأن ما يسري على الأصل يسري على الفرع.

واستند في برهنته على تناهي المعرفة إلى حجتين رئيسيتين:

تتعلق الأولى، باعتبار إمكانية المعرفة دليلًا قاطعًا على تناهيها، على أساس أنه لولا تناهيها لما أمكن للإنسان تحصيلها، وما دام يمكن للإنسان تحصيل المعرفة، فلا بد أن تكون متناهية، إذًا فقد ربط بين إمكان المعرفة من جانب وتناهيها من جانب آخر ربطًا ضروريًا[2].

وتتعلق الحجة الثانية بالإنسان ذاته، فمادام الإنسان كائنًا متناهيًا، فلابد أن تكون كل قواه متناهية، وبما أن العلم أحد هذه القوى، فلابد أن يكون هو أيضًا متناهيًا[3].

ثانيًا: المعرفة العقلية

يستطيع الإنسان بمساعدة أعضاء الحواس الاتصال بالعالم الخارجي والحصول على المعارف الأولية عنه وجلب المعطيات اللازمة من أجل المعرفة اللاحقة. وتبدأ عملية التفكير في ممارسة فعلها بعد أن تقدم لها هذه المعطيات الحسية اللازمة. ويقوم العقل باستخلاص هذه المعرفة

(1) «لأن الأصل الذي تنشأ منه جميع العلوم، أعني الحس متناهٍ لا محالة، فليس يجوز أن يكون ما ينشأ منه فيخالف الفرع الأصل»، المصدر السابق، ص74، 75.

(2) «لأن العلم إنما ينحصر للإنسان من أجل أن له نهاية، فإن ظن أنه لا نهاية له بطل انحصاره، وإذا بطل ذلك بطل أن يعلمه أحد»، المصدر السابق، ص74.

(3) «لأن الإنسان إذا كان جسمه محدودًا متناهيًا، فيجب أن تكون قواه متناهية، وقوة العلم إحداها»، المصدر السابق، ص74.

من تلك المعطيات، ويعني ذلك بجلاء أن المعرفة مكتسبة، وأنه لا مجال هناك للحديث عن الأفكار الفطرية[1].

1- دور العقل في المعرفة:

وبالرغم من ذلك فإن هناك ما يوحي بأن المعرفة فطرية، حيث اعتبر أن المعرفة مكنونة في العقل، وأن وظيفة الاكتساب تقتصر فقط على مجرد استثارة مثل تلك المعرفة[2].

وتزداد هذه المسألة غموضًا بعد استخدام مفاهيم مثل استخراج واكتساب، والتي تدل دلالة قاطعة على أن المعرفة مكتسبة، في حين أن مفهوم مثل مكنون يدل بجلاء على أن المعرفة فطرية.

ويرى الباحث أن المعرفة مكتسبة، وحتى أيضًا في الحالة الثانية خاصة أن المعرفة تتم نتيجة للتفاعل بين المعقول والمحسوس، وأن الحواس هي التي تقوم باستثارة مثل هذه المعرفة المكنونة في العقل وتخرجها من القوة إلى الفعل. ويرى الباحث أن اللفظ (مكنون) لا يوحي بفطرية المعرفة بقدر ما يعني أن شروط وإمكانيات المعرفة العقلية هي شروط قبلية وضرورية. وتعتبر هذه الشروط مجردة من أي فاعلية في عملية المعرفة، وإنما تبدأ مثل هذه الفاعلية بعد استثارة الحواس لها وإخراجها من حالة الإمكان إلى حالة الفعل. وبالتالي يمكن رفع التناقض بين الحالتين سواء اعتبرت المعرفة العقلية استخراج واكتساب من المعطيات الحسية، أو أنها مجرد استثارة وتفاعل بين المحسوس والمعقول، وفي كلتا الحالتين لا مكان في نظرية المعرفة للأفكار الفطرية.

وقد يحسم مثل هذه المسألة، ويبين بجلاء أن المعرفة مكتسبة هو تحليل ظاهرة الأحلام وتفسيرها. فقد رد التخيلات والأحلام إلى أسباب طبيعية، سواءً باعتبارها مجرد صور مختزنة في اللاشعور، أو أن مثل هذه الصور هي انعكاس للأحداث اليومية المعاشة، أو أنها تحدث نتيجة

---

(1) «أما المعرفة فإنها اكتساب يستخرجه العاقل من علم الحواس كما يستخرج الذهب من المعادن». الفيومي، تفسير سفر أيوب (كتاب التعديل) بالعربية، ص109.

(2) «فعلى هذا المثل كل علم فهو مكنون في العقل، وإنما المراد بالتعلم والاكتساب جميعًا ليظهروا ذلك بعد الإثارة، فإذا هو انتصب للعقل شهد عليه أنه الحق». الفيومي، تفسير سفر الأمثال (كتاب طلب الحكمة) بالعربية، نشره يوسف ديزنبورج، باريس، 1894م، ص16.

لتناول بعض الأطعمة المعينة. ورفض في كلا التفسيرين رفضًا باتًا اعتبار أن مثل هذه الأحلام تعبر عن حقائق موضوعية ومستقلة بذاتها[1].

وقد سبق وأن فرق المتكلمين المسلمين بين الوجود الذهني والوجود العيني، ورفضوا الوجود الذهني واستندوا في ذلك لسببين: الأول أن الوجود الذهني يجعل الذهن قابلا للحرارة والبرودة. والثاني أن حصول حقائق في الذهن مما لا يعقل، فهي اعتبارات ذاتية خالصة لا تصف الوجود في شيء وكثيرًا ما نتصور ما لا وجود له. وكان الهدف من التمييز بين الوجود العيني والوجود الذهني عند المتكلمين، نفي الوجود الذهني والاعتراف بالوجود العيني وحده على اعتبار أنه الوجود الحقيقي.

هل تنتهي عملية المعرفة عند مجرد استخلاص العقل لها من المعطيات الحسية المختلفة، أم تستمر بعد ذلك؟ وإذا ما كانت تستمر، فهل يقتضي ذلك ظهور حواس مختلفة في وظائفها عن الحواس الظاهرة؟

في واقع الأمر أنه بعد انتهاء دور الحواس الظاهرة في عملية المعرفة، يبدأ دور الحواس الباطنة فيها. وتتمثل هذه المرحلة في حفظ الانطباعات الحسية للشيء موضوع الإدراك بعد غيابه وخروجه عن نطاق الحواس الظاهرة[2].

وقد أطلق على هذه القوة في المصادر الإسلامية اسم المصورة أو المتخيلة، وحدد مركزها في التجويف المقدم من الدماغ، وأن دورها في عملية المعرفة يقتصر على حفظ الانطباعات الحسية للشيء بعد غياب المحسوسات[3].

---

(1) «ونحترز من التخيلات والأحلام، فإن أقوامًا قد أثبتوها حقائق ولم يعلموا أن بعضها من معاني النهار الماضي التي جازت الفكر، وبعضها من قبل الأغذية وحرها وكثرتها وقلتها والحار والرطب يخيل أفراحًا وملاهي واليابس يخيل أحزانًا ومآتم»، الأمانات والاعتقادات، ص15.

(2) «وهو فليس بجسمه يراهم لأنهم قد غابوا عنه، وإنما يعلمهم بعقله الذي قبل صورتهم جدًا وتشكيله فانطبعوا له وحصلوا»، الأمانات والاعتقادات، ص64.

(3) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، خمسة أجزاء، مكتبة السلام العالمية، 1348هـ الهامش للشهرستاني، جـ4، ص79.

وهذا ما حدده الفيومي بالضبط، حيث جعل الوظيفة الأولى للعقل قاصرة على حفظ الانطباعات الحسية للأشياء بعد غيابها. ثانيًا بين أنه في حالات محددة واستثنائية مثل المرض قد تختلط الأمور على المريض فيتصور أشياء لا وجود لها، ولا يستطيع التمييز بين الأمور بجلاء، وقد اتفق مع المصادر الإسلامية سواء في تحديد مركزها، وتحديد وظيفتها، بما لا يدع مجالا للشك أنه يقصد المخيلة[1]. وقد يكون الفيومي استفاد من مثل هذه الفكرة من أحد فلاسفة الإسلام المعاصرين له[2].

وكان الفيومي على وعي بالتفرقة بين الحواس الظاهرة من جانب والحواس الباطنة من جانب آخر، أو بمعنى آخر التفرقة بين ما يمكن تسميته بالشعور الخارجي والشعور الداخلي. وجعل الشعور الداخلي يقوم في الدماغ، وأن تكون له القدرة على إفراز تصورات وخيالات ليس لها علاقة مباشرة بالشعور الخارجي كرؤية شخص غير ماثل أمامنا، وجعل الشعور الداخلي يعتمد في الأساس على الذاكرة، أي أن الشعور الداخلي عبارة عن تذكر للشعور الخارجي.

ويتفق في موقفه هذا مع موقفه السابق والخاص بنقده للأحلام والتخيلات، لأن الذاكرة أيضًا هي التي تحضر للدماغ صور الحوادث التي تأثر بها سابقًا، وهي إما بسيطة كما يشاهد في الأحلام التي هي من نفس طبيعة التخيلات، أو غير عادية وتكون نتيجة مرض في حالة الدماغ العصبية.

2- الشك والاعتقاد:

كانت النتيجة الطبيعية لهذه الثقة المفرطة في الحواس، والإلحاح المستمر على أن ما تنقله إلينا هو

(1) «وكذلك أيضًا الدور العارض من الأمراض الحارة، إذ ترقي بخارًا يابسًا إلى الجزء المقدم الذي في الدماغ الذي فيه يتصور الخيال، فيصير النور والظلام عند العليل قريبين من النظر»، تفسير سفر أيوب (كتاب التعديل) بالعربية، ص57.

(2) «ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها مارسمه في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها، وهذه هي القوة المتخيلة، فهذه تركب المحسوسات بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة وبعضها صادقة». الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة محمد علي صبيح، الطبعة الثانية، 1368هـ- 1948م، ص48.

حق لا يمكن الشك فيه، أن يصبح الواقع حقًّا وليس وهمًا ولا خيالًا ولا ظنًّا. وصار مقياس العلم هو مطابقة الاعتقاد للواقع، فإن كان مطابقًا كان علمًا وإن لم يكن مطابقًا كان جهلًا[1].

وحظي مفهوم الاعتقاد بقدر كبير من الاهتمام والتحليل، فأولًا: تمت التفرقة بين الاعتقاد من جانب والتخيلات والأحلام من جانب آخر، على أساس أن الاعتقاد هو المفهوم المعبر عن المعرفة الصادقة. وثانيًا: تأتي التفرقة بين الاعتقاد الحقيقي والاعتقاد الباطل، طبقًا لعلاقتهما بالواقع، فإذا كان الاعتقاد مجرد انعكاس صادق للواقع ومتطابقًا معه، كان اعتقادًا صادقًا، في حين إذا أغفل هذا الاعتقاد الواقع أو تناقض معه كان اعتقادًا كاذبًا.

وترتب على التفرقة بين الاعتقاد الحقيقي والاعتقاد الباطل، تفرقة أخرى بين الحكيم والجاهل، على اعتبار أن الحكيم هو مَن يؤسس اعتقاده على الواقع، والجاهل يجعل من اعتقاده هو الأساس وينظر للواقع من خلاله[2].

وبلغة حديثة يمكن القول: بأن هذه المسألة تناقش العلاقة بين الذات والموضوع وتعرض اتجاهين رئيسيين.

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الواقعي، والذي يجعل للواقع الخارجي وجودًا موضوعيًّا ومستقلًّا عن الذات المدركة له، وبالتالي لا يكون هذا الواقع من صنع هذه الذات.

الاتجاه الثاني: وهو المثالي، الذي يربط وجود العالم الخارجي بالذات المدركة له، وبالتالي يكون هذا العالم موجودًا في لحظة إدراكه عن طريق هذه الذات، ومعدومًا إذا لم يتم إدراكه (وجود الشيء المدرك). وتنتفي بالتالي أي موضوعية أو استقلالية لموضوعات هذا العالم الخارجي.

وقام الفيومي بنقد الاتجاه الثاني لسببين:

---

(1) «فالاعتقاد الحقيقي هو أن يعتقد الشيء على ما هو الكثير كثيرًا والقليل قليلًا والسواد سواد، والاعتقاد الباطل هو أن يعتقد الشيء بخلاف ما هو؛ الكثير قليلًا والقليل كثيرًا والبياض سوادًا والسواد بياضًا»، الأمانات والاعتقادات، ص10.

(2) «فالحكيم الجيد مَن جعل حقائق الأشياء أصلًا وأجرى عليه اعتقاده، والجاهل الذميم مَن جعل اعتقاده هو الأصل، وقدر أن حقائق الأشياء تتبع اعتقاده»، المصدر السابق، ص10.

أولا: أن عدم إدراك الذات لبعض الموضوعات أو انشغالها عنها بمسائل أخرى، يعني عدم وجود مثل هذه الموضوعات وإسقاطها، ما دام أن وجود الشيء مرتبط بإدراكه[1].

ثانيًا: ما دام أن وجود الشيء مرتبط بإدراكه، فإنه يلزم عن ذلك ضرورة، أن تتعدد الحقائق وتصبح نسبية ومتغيرة تبعًا لتعدد واختلاف الذوات المدركة لها[2].

وذكر السوفسطائية صراحة بوصفها اتجاهًا يهدف إلى هدم المعرفة واستحالة قيامها. وصار السوفسطائي رمزًا للجهل والشك، الرافض للمعرفة، والمعتنق الآراء والأفكار غير الصادقة[3].

ومن المرجح أن الفيومي قد اطلع على آراء هذه الفرقة اليونانية بصورة غير مباشرة، وذلك عن طريق أحد المصادر الإسلامية التي رصدت آراء هذه الفرقة باتجاهاتها المختلفة وحددتها في ثلاثة اتجاهات - الأول: نفي وجود الحقائق على الإطلاق، الثاني: شك في هذه الحقائق، الثالث: أكد على نسبية الحقائق وذاتيتها[4].

والمتأمل في الحجج[5] والحلول والمفاهيم التي استخدمها الفيومي، يجد أنها إسلامية خالصة[6].

(1) «ويلزمهم أن يكون الناس إذا هم تشاغلوا عن شيء فلم يخوضوا فيه فلم يعتقدوا له معنى بتة أن يبطل ذلك الشيء»، المصدر السابق، ص66.

(2) «وذلك عندهم أن الشيء إذا اختلف فيه اثنان أعتقده هذا بحقيقة ما واعتقده الآخر بحقيقة أخرى يجب أن تصير لذلك الشيء حقيقتين معًا»، المصدر السابق، ص66.

(3) «قوله هذا في الجاهل المتناهي وهو الذي لا يصدق بأن في الدنيا علمًا كالسوفسطائية». الفيومي، تفسير سفر الأمثال (كتاب طلب الحكمة) بالعربية، ص166.

(4) «ذكر من سلف من المتكلمين أنهم ثلاثة أصناف. فصنف منهم نفي الحقائق جملة. وصنف منهم شكوا فيها. وصنف منهم قالوا هي حق عند مَن هي عنده حق. وهي باطل عند مَن هي عنده باطل». ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، خمسة أجزاء، تحقيق عبد الرحمن خليفة، مكتبة السلام العالمية، 1348هـ جـ 1، ص14.

(5) ويقال- وبالله التوفيق- لمن قال هي حق عند مَن هي عنده حق وهي باطل عند مَن هي عنده باطل، أن الشيء لا يكون حقًا باعتقاد أنه حق، كما أن لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل، وإنما يكون الشيء حقًا بكونه ثابتًا سواء اعتقد أنه حق أو اعتقد أنه باطل ولو كان غير هذا لكان الشيء معدومًا موجودًا في حال واحدة، وهذا عين المحال»، انظر: المصدر السابق، ص14، 15.

(6) «وجد الشيء وهو المعرفة به أن نقول العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه»، المصدر السابق، ص68، 69.

3- حدود العقل:

يتساءل الباحث: ماذا لو ترك العقل لشأنه، أي مستقلا عن الحواس ومعطياتها الحسية، فماذا يمكن أن يعرف مثل هذا العقل؟ وهل تكون معرفته يقينية؟

في واقع الأمر إذا ما نظرنا إلى العقل في حد ذاته كإمكانية خالصة للمعرفة، فإنه من المحال أن يصل إلى نوع من المعرفة يتوفر لها شرط اليقين. ويتضح ذلك من طبيعة الموضوعات ذاتها والتي يروم البحث فيها مثل: الخلق من عدم، الطبائع الثابتة للأشياء، العناصر الأربعة بطبائعها المختلفة. وقد اختص الخالق ذاته بمعرفة مثل هذه الموضوعات، ولعل استخدام عبارة مثل (الحكمة الخفية) تدل دلالة قاطعة على أن تلك الموضوعات ليس في مقدور العقل الإنساني معرفتها بأي وسيلة، وبالتالي لا جدوى من البحث فيها[1].

وترتب بناء على حدود العقل مسألة منهجية جديرة بالبحث، ألا وهي التفرقة بين الأسئلة الحقيقية والأسئلة الزائفة. فقد توجد بعض الأسئلة تتخذ صورة السؤال وشكله، ولكنها بلا مضمون ولا مغزى لها، لأنها تسأل عن مالا يمكن معرفته، وبالتالي فلا جدوى من طرحها بصفة عامة[2].

وقد تتم البرهنة على هذه المسألة الأساسية، استنادًا إلى حجة تاريخية مؤداها: بالرغم من ازدهار العلوم والفلسفات اليونانية قديماً، وظهور العديد من العلماء والفلاسفة بينهم، إلا أن أحدًا منهم لم يستطع الإجابة على مثل هذه الأسئلة لا لصعوبتها، بل لأنها أسئلة غير حقيقية[3].

---

(1) «هذه الحكمة الخفية التي لا يصل إليها أحد. إنها حكمة الله عز وجل التي تفرد بها وحكمته إبداع شيء لا من شيء وطبع كل شيء على ما تراه ووصف العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب، ورسم كل عنصر بطابع يخصه». الفيومي، تفسير سفر الأمثال وهو (كتاب طلب الحكمة) بالعربية، ص185.

(2) «وإنما كان قصده تعريف طالب الحكمة: ما الأمور التي يتفكر فيها، فيقف عليها وما الأمور التي لا وقوف عليها، وإذ لا جواب عنها فليست مسائل إلا بالاسم لا بالمعنى، فلا تخض فيها فإنك لا تلحقها»، المصدر السابق، ص184.

(3) فإن ظن ظان أنه قد كان في بعض الزمان الماضي لكثرة العلماء فيه وبلاغتهم وعلوهم في العلوم حكيم كان يقف على هذه المعاني أو بعضها كان ظنًا خطأ»، المصدر السابق، ص186.

وترتب على نقد العقل نتيجة منطقية مؤداها: ضرورة وضع خط فاصل بين دائرة المعرفة ودائرة الوجود، وأصبح للعقل مجال خاص به ويكون البحث فيه مشروعًا، ومجال آخر لا يجوز البحث فيه بأي حال من الأحوال، لأنه خارج نطاق العقل، ولذا يصبح مثل هذا المجال موضوع للإيمان والتسليم[1].

وتقتصر مشروعية العقل على محاولة البرهنة[2] على العقائد الدينية ومحاولة تأسيسها نظريًّا، من أجل رفع الشكوك والشبه، والانتقال من مستوى الإيمان التقليدي إلى مستوى الإيمان النظري، أي تأسيس النقل على العقل، وربما كانت هذه الفكرة هي الهاجس الموجه لمشروعه الفلسفي برمته[3].

ثالثًا: المعرفة الضرورية

تتجلى أهمية المعرفة الضرورية في أنها تؤدي إلى ضرب جديد من المعرفة، أو بالانتقال من المعلوم إلى المجهول. ويمكن التعبير عن تلك الفكرة بالمثل التالي:

تصدر عن الإنسان أفعال مختلفة

هذه الأفعال لا تصدر إلا عن مَن له نفس

∴ الإنسان له نفس

وقد تم الانتقال من المعلوم (الأفعال الظاهرة) عن طريق الملاحظة الحسية، ثم الوصول إلى المجهول (النفس)، وذلك عن طريق الاستنباط، وأن العلاقة بينهما علاقة ضرورية[4].

---

(1) «فحينئذٍ ينساغ السؤال عما بعد هذه أو إياه طلب الطالبون، وفيه أنشئت الكتب»، المصدر السابق، ص186.

(2) «وأقبل وأغور بعد إلى الشرائع العقلية والسمعية، أعني التي يستدل عليها بعقله من غير سماع»، المصدر السابق، ص187.

(3) «فإذا سار العالم والتلميذ بالكتاب هذا المسير، ازداد المتحقق تحقق، وانكشف عن الشاك شكه، وصار المؤمن تقليدًا يؤمن نظرًا وفهمًا»، الأمانات والاعتقادات، ص6.

(4) «كما نضطر إلى أن نقول بأن للإنسان نفسًا وإن لم نشاهدها لئلا نبطل فعلها الظاهر، وإن لكل نفس عقلًا لئلا نبطل فعله الظاهر»، المصدر السابق، ص13.

وتكمن أهمية هذه المعرفة أيضًا في أن كل الفرق والتيارات الفكرية المختلفة والمتصارعة فيما بينها، تزعم أنها قد توصلت إلى آرائها تلك استنادًا إلى هذا العلم الضروري[1].

1- العلة والمعلول:

تعد العلاقة بين العلة والمعلول علاقة ضرورية، وهناك نوعان من العلاقة بينهما، الأولى: وهي تلك العلاقة التي تكون بين علة واحدة ومعلول واحد، ويمكن اعتبار العلاقة بين النار والدخان النموذج المعبر عن ذلك، وفي هذه الحالة تدور العلة مع معلولها وجودًا وعدمًا[2].

والعلاقة الثانية تتمثل في العلاقة بين العديد من العلل من جانب وبين معلول واحد من جانب آخر، وتعتبر المراحل التي تمر بها عملية التغذية خير ما يعبر عن هذه العلاقة[3].

ومن المرجح أن الفيومي قد استفاد من تصويره للعلاقة بين العلة والمعلول من المتكلمين المسلمين، حيث فرق هؤلاء المتكلمون بين علتين[4].

يناقش الفيومي هنا بطبيعة الحال ما أسماه المتكلمون بعلة الاضطرار.

---

(1) «فكل فريق منهم يثبت ما نفاه خصمه، ويحتج له بأن الاضطرار دفعه إلى ذلك، كمن أثبت أن جميع الأشياء ساكنة وجحد الحركة، وآخر أثبت أن جميع الأشياء متحركة وجحد السكون، وكل واحد يجعل ما استدل به خصمه شكًا وشبهة»، المصدر السابق، ص13، 14.

(2) «فإنا إذا رأينا دخانا ولم نر النار التي تولد عنها ذلك الدخان، فواجب أن نعتقد وجدان النار بوجدان الدخان إذ لا يتم هذا إلا بهذا»، المصدر السابق، ص17.

(3) «فكما نرى الغذاء، يرد بطون الحيوان مجسمًا ويخرج ثفله منها، فإن لم نعتقد أربعة أشياء لم يتم ما أدركه حسنًا، وهي أن فيها قوة جاذبة للغذاء إلى داخل وقوة ماسكة له إلى أن ينضج وقوة هاضمة له مماسكة وقوة دافعة لثفله بها ما صار إلى خارج، فإذا كان المحسوس لا يتم إلا بهذه الأربع، فيجب أن نعتقد أن الأربعة حق»، المصدر السابق، ص16.

(4) «العلة علتان، فعلة مع المعلول، وعلة قبل المعلول، فعلة الاضطرار مع المعلول، وعلة الاختيار قبل المعلول، فعلة الاضطرار بمنزلة الضرب والألم إذا ضربت الإنسان فألم، فالألم مع الضرب هو الاضطرار، وكذلك إذا دفعت حجرًا فذهب، فالدفع علة الذهاب والذهاب ضرورة وهي معه». مقالات الإسلاميين، ج3، ص69.

2- الاستدلال:

في الواقع لا تتعلق المعرفة بالمستحيل، فالمستحيل ليس شيئًا أي غير ثابت في نفسه، والمعرفة معرفة بالأشياء، ومن ثمّ لا تتعلق إلا بالأشياء المحكمة. والممكن هو ذلك الموضوع الذي يمكن التحقق من صدقه.

ولا تستثني النبوة[1] ذاتها من ذلك، بما أنها دعوى تستند إلى مضمون محدد. ويكون التساؤل حينئذٍ تساؤلا حول طبيعة هذا المضمون: هل يمكن قبوله عقلا أم لا؟. فإذا أمكن قبوله عقلا، ففي هذه الحالة فقط أمكن أن تطلب البرهنة عليه، أما إذا كان هذا المضمون غير ممكن عقلا، فلا حاجة من محاولة البرهنة عليها.

وعلاوة على ذلك فإن القدرة الإلهية ذاتها قدرة على الممكن لا قدرة على المستحيل، بما أن المستحيل ليس شيئًا. وبما أن قضايا مثل القضايا الرياضية معارف بديهية وأوليات واضحة بذاتها، مثل أن العشرة أكثر من الخمسة، وهي في الوقت ذاته ليست أشياء، لذا فإنها لا تحد من القدرة الإلهية ولا تنتقص منها في شيء، لأن القدرة قدرة على شيء[2].

وناقش المتكلمون طبيعة المحال، وألحوا على عدم وجوده، ما دام أنه ليس شيئًا[3].

وتقسم الأخبار أيضًا إلى ثلاثة ضروب: واجب، ممكن، ممتنع.. وأن كلا من الواجب والممتنع خارج عن نطاق الاستدلال. ويعود ذلك لأن الواجب يعد تحصيل حاصل مثل النار حارة لأنها قضية واضحة بذاتها وليست في حاجة إلى برهان. وما ينطبق على الواجب ينطبق أيضًا على الممتنع

(1) «وإنما سبب تصديقنا به وبكل نبي أن يدعونا أولًا إلى ما هو جائز فإذا سمعنا دعواه من أولها غير جائزة لم نطلب منه براهين إذ لا برهان على ممتنع»، الأمانات والاعتقادات، ص132.

(2) «فلا تسبحه بأنه يجعل الخمسة أكثر من العشرة من حيث لا يزيد فيها، ولا بأنه يدخل الدنيا في خاتم من حيث لا يضيق هذا ويتسع هذا، ولا بأنه يرد أمس على حال الأمسية إذ هذه كلها محال. وربما سألنا بعض الملحدين عنها فنجيب بأنه قادر على كل شيء، وهذا الذي سألوا عنه ليس هو شيئًا»، المصدر السابق، ص110.

(3) «المحال هو معنى تحت القول لا يمكن وجوده، لأن المحال ليس شيئًا، ومن أمثلة ذلك كقول القائل: أتيتك غدًا، وسأتيك أمس»، مقالات الإسلاميين، ج2، ص68.

كالنار باردة، فهذه القضية ليست في حاجة إلى برهان، لأنها لا يمكن البرهنة عليها أصلا. في حين أن قضية مثل شمعون في بغداد فهي قضية من الممكن التحقق منها، وبالتالي يحق البرهنة عليها[1].

3- الاستنباط:

يقوم العلم على النظر ابتداءً من المقدمات الضرورية، ولا استنباط بغير ضرورة ولا ضرورة بغير استنباط، بل يكون الاستنباط ضرورة إذا توفرت له المقدمات الضرورية اللازمة. وهذا النوع من الاستنباط يكون لازمًا في العلوم الرياضية والصورية.

وتعد المعارف البديهية والأولية هي قضايا واضحة بذاتها دون حاجة إلى دليل، وهي تدرك برؤية مباشرة أي بالحدس، ولا تجيء عن طريق خبرة حسية ولا عن تفكير استنباطي عقلي لأنها أولية ضرورية مثل النقط والخطوط فهي بديهية، فهذه مبادئ عقلية موضوعية[2]، وأن العلم الذي تستنتجه من هذه البديهيات (المقدمات) يكون عن طريق الاستنباط العقلي، وتكون هذه النتائج صادقة بالقياس إلى مقدماتها المفترضة، وليس بالقياس إلى الواقع. أي أن التطابق هنا تطابق في العقل واتساق النتائج مع المقدمات فقط لا غير، وهو معيار الحكم على صحتها أو بطلانها.

4- شروط المعرفة الضرورية:

لا يعني اختلاف الآراء وتضاربها وعناد الناس عدم وجود الحقائق، أو إمكانية معرفتها، أو إنكار شرعيتها أو صدقها، إذ يمكن معرفة ذلك بالبرهان.

ولعل أهم ما يعوق عملية الاستدلال هو النقص في معرفة الدليل أو وجه الدلالة أو الوقوع في شبهة. إذًا فالخطأ في عملية الاستدلال يعود بصفة أساسية إلى كيفية استخدام مثل هذه الآلة لا الآلة ذاتها[3].

---

(1) «ثم يعلم أن الأخبار على ثلاثة ضروب: واجب كقولك النار حارة، وممتنع كقولك النار باردة، وممكن كقولك شمعون في بغداد.. ثم يعزل قسمي الواجب والممتنع»، الأمانات والاعتقادات، ص9.

(2) «أن الصناعة الهندسية ترينا مداخلة شكل في شكل على طريق التركيب بعد وقوفنا على البسيط منه فبدأت بمعرفة الأشكال البسيطة بعد النقط والخطوط حتى بمعرفة شكل المثلث والمربع والمدور والمداخل والمماس المقاطع»، المصدر السابق، ص18.

(3) «أن يكون طالب المعرفة العقلية غير بصير بوجه الاستدلال فهو يجعل الدليل لا دليلًا، ويجعل أيضًا غير الدليل دليلًا»، المصدر السابق، ص2.

وبناء على ما سبق يكون الاستدلال الصحيح هو كل ما يؤدي إلى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل. وصحة الاستدلال من صحة الدليل وكل فساد يطرأ على الدليل يطرأ على الاستدلال.

وترجع أهمية هذا العلم إلى أن جميع الفرق تزعم أنها استندت إليه لإثبات صحة آرائها ومعتقداتها، وبالتالي كان لابد من التعرض للأسس النظرية لهذا العلم، خاصة وأن هذه الفرق بالرغم من استنادها لهذا العلم قد وصلت لنتائج متعارضة. وقام الفيومي بتفنيد الأسس النظرية التي استند إليها أصحاب تلك النظريات. وبين من خلال تصديه لإحدى تلك النظريات، أنه لا يمكن اعتبار الحجج العقلية ذات قيمة لمجرد أنها مستمدة من العقل فقط. ولا يمكن اعتبار العقل في حد ذاته هو المعيار الوحيد لصدق أدلته، بل قد يكون الأمر على العكس من ذلك تمامًا، حيث يمكن الحكم على صدق مثل تلك الحجج أو كذبها بمطابقتها مع الواقع، وعلى ذلك رفض أن يكون الماء مبدأ، ما دام أن المبدأ هو ما يقوم بذاته وثابت لا يتغير، وهذا لا يتطابق مع الواقع، لأن من طبيعة الماء عدم الثبات والتغير المستمر[1].

واستند أصحاب نظرية أخرى إلى تصور نظري ينطوي على تناقض منطقي. فقد توصل هؤلاء مستندين في ذلك إلى الحواس إلى نتيجة مؤداها أن الخير هو اللذة، واعتبروا مثل تلك النتيجة مبدأ عامًا مطلقًا لا يتغير. وتتناقض مثل هذه النتيجة ومنطق الواقع الذي يفند مثل تلك النتيجة ويبين على العكس من ذلك أن الخير نسبي ومتغير. خاصة وأن ما يعتبر خيرًا في طرف ما، يكون شرًّا بالضرورة ولكن في طرف آخر، وبالتالي لا يمكن اعتباره مبدأ أخلاقيًا مطلقًا[2].

---

(1) «وإذا قال قائل اعتقدت كذا قياسًا على المحسوس، وكان معتقده ذاك يفسد محسوسًا آخر كان العمل على أعظم المحسوسين وما يوجبه كالذين زعموا أن الأشياء ابتدأت من الماء، لأن الحيوان من عنصر رطب وتركوا ما يشاهدوه من ميوعة الماء وسيلانه، فلا يجوز أن يكون أصلًا إذ لا يقوم بذاته. وإذا التقى في الاستدلال مثل هذين فأعظمهما أولى بالدلالة»، المصدر السابق، ص19.

(2) «وإذا قال قائل اعتقدت كذا قياسًا على المحسوس وكان بعض قوله يناقض بعضه فقوله باطل. كقول الذين زعموا أن الخير هو ما لذذهم لأنهم كذا يحسون، وليس يتذكرون أن قتلهم يلذذ أعداءهم، كما أن قتل أعدائهم، يلذذهم فيكون خيرًا وشرًّا معًا»، المصدر السابق، ص19.

واستمرارًا لهذا الموقف النقدي لهذه الأسس النظرية للمواقف الفلسفية المختلفة، كان لابد من التصدي لأصحاب نظرية القدم.

وسلم هؤلاء بأن المعرفة الضرورية تعني لزوم النتيجة عن المقدمة لزومًا ضروريًا، وعلى ذلك يمكن صياغة نظريتهم كالتالي:

إننا لا نصدق إلا بما يمكن إدراكه حسيًا

∴ الأشياء الحسية قديمة.

ويتساءل الفيومي هل تلزم تلك النتيجة عن مقدمتها بالضرورة أم لا ؟، ويرى الفيومي أن المقدمة لا تؤدي إلى تلك النتيجة بالضرورة، بل إنها تنطوي على تناقض واضح. ويتضح ذلك من اتفاقهم على مبدأ أساسي ألا وهو أنهم لا يعترفون بوجود شيء ما إذا لم يكن في الاستطاعة إدراكه حسيًا. ومثل هذه المقدمة لا يمكن الاختلاف معها بأي حال من الأحوال لكن الخلاف يكون مع النتيجة اللازمة عن مثل تلك المقدمة ألا وهي الأشياء الحسية قديمة. لأن القِدم ليس أحد الموجودات التي يمكن إدراكها حسيًا، بل على العكس من ذلك هو أحد التصورات الفلسفية التي يخلعها ويسقطها العقل على الأشياء ولا توجد فيها[1].

وقد يكون هذا الاتجاه أكثر اتساقًا لو طرح المسألة على النحو التالي:

إننا لا نصدق إلا بما يمكن إدراكه حسيًا

∴ الموجودات اللاحسية لا وجود لها.

وناقش الفيومي الأسس النظرية لتلك المواقف الفلسفية المختلفة، وبين عدم تطابقها مع الواقع أحيانًا، وعدم اتساقها مع العقل أحيانًا أخرى. واقترح لذلك حلا وهو ما يمكن تسميته بالتخمينات والتفنيدات. ويتلخص مثل هذا الحل في أن صاحب كل موقف فلسفي يبني موقفه

(1) «وإذا قال قائل اعتقدت كذا لعلة كذا وحررنا تلك العلة فوجدناها توجب شيئًا آخر لا يعتقده فقد أبطلها. وذلك كقول أهل الدهر اعتقدنا الأشياء قديمة لأننا لا نصدق إلا بما يدركه حسنًا. وألا يصدقوا ما أدركه حسهم حيث يمنعهم اعتقاد أن الأشياء قديمة إذ لا يمكن أن يحسوا القديم في قِدمه»، المصدر السابق، ص19، 20.

هذا على ما يؤيده من ظواهر موجودة فى الواقع (التخمينات)، وفي نفس الوقت يتعمد إغفال ما يعارض ويتناقض مع مثل هذا الموقف من ظواهر أخرى (التفنيدات).

وعلى ذلك كان من الضروري من مراجعة تلك الأسس النظرية ومناقشتها، حتى يمكن إرساء قواعد منهجية تتميز بالدقة والوضوح والضرورة، وبالتالي لا يمكن الشك فيها بحال من الأحوال. ويترتب على ذلك إذا حاول أي باحث تطبيق مثل تلك القواعد على أي مسألة، فإنه سوف يتوصل إلى نتائج تلزم بالضرورة عن تلك المقدمات. وعلى ذلك يمكن لباحثين مختلفين أن يصلوا لنفس النتائج، ويرتفع بذلك التعارض والتنازع بين الفرق المختلفة.

رابعًا: الخبر

لاشك أن الخبر يعد مكونًا أساسيًّا من مكونات الفكر الديني والفكر الإنساني. ويعد الخبر بالإضافة إلى النبوة والثواب والعقاب الأركان الأساسية لكل عقيدة مهما اختلف مضمونها. وقد استخدم الفيومي مفهوم «الأصل» للتعبير عن مدى ما تمثله تلك الأركان من أهمية لأي فكر[1].

وقد استخدم مفهوم الأصل في الفكر الإسلامي، للتعبير عن الأركان الرئيسية لكل عقيدة. وقد حددت في الفكر الإسلامي أيضًا بثلاثة، حيث أشار كلٌّ من الغزالي[2] وابن رشد[3] إليها واتفقا على أنها وجود الله، النبوة، المعاد الأخروى، وإن اختلفا في المنهج المستخدم للوصول لمثل تلك الأصول.

---

(1) «إن جميع كتب الأنبياء وكتب العلماء من كل قوم وإن كثرت، فإنها تحيط بثلاثة أصول: أولها فى الترتيب أمر ونهي وهما باب واحد، والثاني ثواب وعقاب وهما ثمرتها، والثالث خبر مَن أصلح في البلاد فنجح ومَن أفسد فيها فهلك، لأن الاستصلاح التام لا يكون إلا باجتماع هذه الثلاثة». الفيومي، تفسير التوراة بالعربية، نشره يوسف ديرنبورج، باريس، 1893م، ص24.

(2) انظر: الغزالي، حجة الإسلام أبي حامد، المنقذ من الضلال، حققه وقدم له محمود بيجو، راجعه د/ محمد سعيد رمضان البوطي، الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، مطبعة الصباح، دمشق، 1990م-1410هـ ص65، 66.

(3) انظر أيضًا: ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق د/ محمد عمارة، سلسلة ذخائر العرب (47)، الطبعة الثانية، ص45.

1- تأسيس الخبر على الحس:

حاول الفيومي جاهدًا إثبات إمكانية تأسيس الخبر على الحس وسلك في ذلك مسالك شتى، فأولا حاول أن يساوي بين مَن رأى معجزة بحاسة بصره، وبين مَن سمع عن هذه المعجزة بحاسة سمعه، ويلزم عن ذلك وجوب تسليم كليهما بتلك المعجزة[1].

ولم يستخدم الفيومي، المصطلح المناسب للتعبير عن المضمون الذي يهدف إلى إثباته. ويرى البحث أن سبب ذلك يعود بصفة أساسية إلى الخلط وعدم التفرقة الحقيقية بين السمع بالمعنى اللغوي (حاسة السمع) أي باعتبارها أحد الحواس الخمس، والسمع بالمعنى الاصطلاحي (النقل، السمعيات).

ويبقى تساؤل ألا وهو: هل هذا الاستخدام المزدوج لمفهوم واحد كان متعمدًا أم لا ؟

وقد يمكن الإجابة على هذا التساؤل بصورة أدق، وذلك عن طريق المقارنة بين محاولة كل من الفيومي والنظام في محاولة التماس التماثل بين الخبر والحس، وبين النظام أنه إذا ما وجد جسم ما فالبعض يدركه بحاسة بصره، ويدركه الأعمى بحاسة اللمس، أو عن طريق الخبر والرواية عن ذلك الجسم. وماثل بين المرئي والمسموع معتبرًا أن الرؤية تتم عن طريق اتصال أجزاء من المحسوسات بالبصر، وتصل الرؤية عن الموضوع المرئي إلى سامعها عن طريق انفصال جزء من هذا الموضوع المدرك بالبصر إلى السامع، وبالتالي يكون السامع قد عرف ذلك عن طريق اللمس[2].

ويتضح من ذلك أن النظام والفيومي يتفقان في الهدف، وهو محاولة إثبات المماثلة بين المرئي والمسموع، وإن اختلفا في الوسيلة حيث استند النظام إلى مفهوم الاتصال، والذي لم يشر إليه الفيومي.

(1) «ينبغي أن نعتقد أيضًا أنه لم يزل الله على خلقه من قبل بني إسرائيل بنبوة وآيات معجزات وبراهين واضحة مَن حضر محجوج بها أدركته حاسة بصره، ومَن نقلت إليه محجوج بها أدركته حاسة سمعه». الأمانات والاعتقادات، ص26.

(2) انظر: أبو ريدة، محمد عبد الهادي: من شيوخ المعتزلة إبراهيم بن يسار النظام وآرؤه الكلامية والفلسفية، دار النديم للصحافة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، القاهرة 1989م، ص106.

ولم يكتف الفيومي بذلك بل حاول أيضًا التماس المماثلة بين الحس والخبر، مستندًا في ذلك إلى المعجزة ذاتها باعتبارها إحدى الظواهر الحسية التي لا يمكن الشك فيها، ويتأسس الخبر عليها وبالتالي يكون له درجة صدقها ويقينها. ومن المرجح أن تكرار لفظ «شاهد[1]» ما شاهد القوم، «أنتم شهودي»، والمعرفة الحسية هي «علم الشاهد»، وكانت النتيجة اللازمة عن ذلك اعتبار أنه لا فرق بين المعجزة بوصفها حدثًا مؤيدًا بعلامات محسوسة، وأي موضوع حسى آخر، فما ينطبق على هذا، ينطبق بلا شك على ذاك.

واستمرارًا للبرهنة على هذه المحاولة نفى الفيومي وجود نوع من الحيل أو التواطؤ في مثل هذه المعجزات. ويعتبر البحث مثل هذا النوع من التبرير تبريرًا سلبيًّا يتمثل في النفي فقط، دون التساؤل عن الشروط التي تجعل من الخبر ما يفيد اليقين[2].

ولا يعتبر البحث أن مثل هذه المحاولة قد نجحت في تأسيس الخبر على الحس، ويتساءل: هل نفي إمكانية التواطؤ على الخبر يعد شرطًا كافيًا لجعل مثل هذا الخبر صادقًا؟ وما المقصود بالصدق في هذه الحالة؟

في واقع الأمر لا تعتبر مثل هذه المحاولة ذات جدوى، خاصة أن هناك معيارًا محددًا للتفرقة بين الخبر الصادق والخبر الكاذب. واعتبر أن الصدق هو التطابق بين الخبر المنقول عن الشيء والشيء نفسه، في حين أن الكذب هو عدم التطابق بين الخبر المنقول عن الشيء والشيء نفسه[3].

ولعل هذا الاضطراب يعود في الأساس إلى عدم التفرقة بين المعجزة من جانب، والرواية المنقولة عن تلك المعجزة من جانب آخر. ويبين الفيومي أن صدق المعجزة يلزم عنه بالضرورة صدق الرواية المنقولة عنها بالضرورة. وبما أنه لا يمكن الشك في الأولى، تكون بالتالي الرواية التي تنقلها هي أيضًا بعيدة عن أي شك أو خطأ.

---

(1) «أنتم شهودي كما أتى في أشعيا ليشير به إلى ما شاهد القوم من الآيات المعجزة ومن البراهين الباهرة»، الأمانات والاعتقادات، ص32.

(2) انظر: المصدر السابق، ص23.

(3) «لأن الصدق هو القول على الشيء بحيث هو، والكذب هو القول على الشيء لا بحيث هو ولا على حاله»، المصدر السابق، ص116.

2- تأسيس الخبر على العقل:

تعتمد محاولة تأسيس الخبر على العقل، على بيان أهمية دور الخبر بصفة عامة، ومناقشة النتائج المترتبة على غيابه، والشك فيه وأثر ذلك في اضطراب شئون الحياة بعلاقتها المختلفة، سواءً كانت اجتماعية أو سياسية[1].

وتتمثل أهمية الخبر في الإقرار بوجود العديد من الأشياء واستمرارها في الوجود بالرغم من عدم إمكانية إدراكها حسيًا. وتبعًا لمقولة وجود الشيء المدرك، والتي يلزم عنها بالضرورة أن الشيء غير المدرك غير موجود. يأتي دور الخبر لبيان إمكان استمرار وجود هذا الشيء، والتسليم بمثل هذا الوجود، وإن لم يدرك بالحس[2].

ويكون لمثل هذا الشيء نفس درجة الصدق واليقين التي يتمتع بها الموجود الحسي، وعلى ذلك يرتفع الفرق بينهما[3].

وتتلخص محاولة التأسيس النظري للخبر أولا في بيان أهمية دور الخبر لتنظيم شئون الحياة بصفة عامة، وما يترتب على غيابه من اضطراب وبلبلة لمثل هذه الشئون الحياتية ثانيًا، وبيان التماثل بين الخبر والشيء المدرك حسًا، سواءً من حيث درجة الوجود، أو درجة الصدق، فما يصدق على المحسوس يصدق بالتالي على الخبر.

3- تطابق الخبر مع النفس:

في واقع الأمر أن مَن يحاول رصد وتتبع محاولة الفيومي للتأسيس النظري للخبر، يستطيع أن يلتمس بسهولة التطور الذي طرأ على مثل تلك المحاولة في مؤلفاته المختلفة.

---

(1) «ولو لم يضع في الدنيا خبر صحيح كان الناس لا يقبلون أمر سلطانهم ولا نهيه إلا في وقت ما يرونه بعيونهم ويسمعون كلامه بآذانهم متى غاب عنهم ارتفع منهم قبول أمره ونهيه»، المصدر السابق، ص127.

(2) «ثم كانت أمور الناس لا تزال في شكوك حتى لا يصدقوا إلا بما وقع عليه حسهم في وقت وقوعه فقط»، المصدر السابق، ص127.

(3) « للخبر الصادق صحة كصحة الشيء المدرك عيانًا»، المصدر السابق، ص129.

ويزعم الباحث أن تلك المحاولة لم تظهر بصورة متكاملة إلا في مؤلفاته المتأخرة، وخاصة مؤلفه (الأمانات والاعتقادات)، وفيما عدا ذلك من مؤلفات فلا يمكن التماس مثل هذا التأسيس.

وتوجد إشارات صريحة أيضًا في كتاب الأمانات ذاته، والتي تلح على عدم ضرورة مثل هذا التأسيس النظري. وتتضح في هذا العمل أهمية النقل كوسيلة للتواصل بين الأجيال، وبذلك يصبح الخبر حيًّا في نفوس الأجيال اللاحقة، كما كان في الأجيال السابقة. واعتبر الخبر هو الدليل الوحيد لصدق الكتب المقدسة، وصار المعيار الوحيد لصدق الخبر هو تطابقه مع النفس[1].

ولم يشر أن للخبر شروطًا عامة من الممكن أن تفيد اليقين. وصار الخبر يكتسب صدقه عن طريق الثقة في صدق الشخص الناقل له. وترتب على ذلك أن الخبر في حد ذاته أصبح لا قيمة له، ما دام أن صدقه أو كذبه مرتبط بصدق أو كذب ناقله[2]، وتنتفي بذلك استقلالية الرواية، وبالتالي عدم إمكانية تطبيق قواعد نقد الخبر عليها. وأصبحت بالتالي معايير الحكم على الرواية هي مجرد معايير أخلاقية ذاتية، ما دام أنه قد انتقل من الموضوع إلى الشخص، واعتبر أن تلك الصفات الأخلاقية التي يتميز بها الراوي تندرج بالضرورة على الرواية ذاتها، وينتفي بذلك التساؤل عن صدق أو كذب الرواية في حد ذاتها.

وقد أعلن بوضوح عدم جواز مطالبة مثل هذا الناقل للرواية بأية أدلة، سواء كانت حسية أم عقلية، بل يكفيه في ذلك أن الرواية التي ينقلها ممكنة[3].

ويتساءل البحث من جانبه: ألم يفرق الفيومي فيما سبق بين ثلاثة أنواع من الأخبار، ألا وهي الواجب والممتنع والممكن، وجعل الممكن هو موضوع الاستدلال؟ وبالرغم من اعترافه بأنه إذا ما كان الخبر ممكنًا فهذا يكفي للتسليم به، إلا أنه في الوقت ذاته لم يحاول البرهنة عليه.

---

(1) «ثم أقول إن الحكيم جل وعز من علمه أن شرائعه وأخبار أعلامه تحتاج على طول الزمان إلى ناقلين لتصح للآخرين كما صحت للأولين، جعل في العقول مكانًا لقبول الخبر الصادق وفي النفس محلًا للسكون إليه لتصح به كتبه»، المصدر السابق، ص136.

(2) «إن الخبر إذا نقلوه علماء وحكماء فيجب على أهل البلد والعوام التسليم إليهم، ولا يقول القائل لا أقبله»، تفسير سفر أيوب وهو (كتاب التعديل) بالعربية، ص50.

(3) «إن ما كان غريب من ناقلي خبر فليس يجوز له أن يتوسط فيما بينهم ويقول له أوجدني ما نقلته قياسًا أو حسًّا إذ كان الذي ينقله جائزًا»، المصدر السابق، ص50.

4- قواعد نقد الخبر:

لم يحدد الفيومي شروطًا محددة من شأنها أن تفيد الخبر اليقين، بل على العكس من ذلك حاول تحديد مثل تلك الشروط تحديدًا سلبيًّا. واستند في ذلك كعادته إلى انتزاع بعض الآيات من سياقها وتأويلها تأويلا يخدم هدفه. ووجد ضالته المنشودة في آية «انتبهوا جيدًا»، واعتبر أن تلك الآية تشير إلى أن الشك يعتري الخبر في حالتين فقط ألا وهما الظن والتعمد[1].

وكان من الطبيعي أن ينفي الظن والتعمد عن خبر الآباء اليهود، وبذلك يكون الخبر صادقًا لا يمكن الشك فيه. وقد استند في محاولته تلك إلى:

1- أن الخبر يكون عرضه للشك بسبب الظن أو التعمد.

2- أن الظن والتعمد لا يقعان إلا من الأفراد.

3- بالتالي فإن خبر الجماعة لا يقع فيه ظن ولا تعمد.

4- بما أن خبر آبائنا قد وصل إلينا عن طرق الجماعة.

5- يلزم عن ذلك بالضرورة أن خبر الآباء صادق لا يمكن الشك فيه، لأنه لا يمكن أن يكون عرضة للظن أو التعمد[2].

والملفت للنظر أن الفيومي لم يحاول الاستفادة من علم مصطلح الحديث وعلم أصول الفقه، والذي استطاع حل هذه الأشكال عن طريق تحديد شروط محددة تجعل الخبر يفيد اليقين، وهي أربعة:

1- اتفاق المتن مع شهادة الحواس ومجرى العادات منعًا للأسرار والخرافات.

2- أن يكون السند متعدد الرواة، وأن يكون الرواة مستقلين عن بعضهم البعض ليمنع تواطؤهم على الكذب.

---

(1) «وجدنا في العقل أن الظن والتعمد لا يقعان إلا من الأفراد، وأما الجماعة الكثيرة فإن ظنونهم لا تتفق، فإذا عرض خبر آبائنا على هذه الأصول وجد العارض سليماً من هذه المطاعن صحيحًا ثابتًا»، المصدر السابق، ص127.

(2) انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، خمسة أجزاء، مكتبة مدبولي، 1980م، الجزء الأول (المقدمات النظرية)، ص379، 380.

3- أن العدد يكون كافيًا حتى يُزيد من احتمال اليقين.

4- أن يكون انتشار الرواية متجانسًا في الزمان منعًا لانتحال الأخبار أو لمؤمرات الصمت حول الخبر الصحيح.

في واقع الأمر تحتاج معالجة الفيومي لنظرية المعرفة ومصادرها إلى مزيد من المناقشة والتحليل، خاصة وأنها تركت العديد من التساؤلات مفتوحة بلا إجابة، أو أجابت عليها إجابات متعسفة.

ويعتبر الخبر ومحاولة تأسيسه نظريًّا من أهم تلك المسائل التي تحتاج للتحليل والمناقشة، والمتأمل في مؤلفات الفيومي المختلفة يجد أن محاولة التأسيس تلك قد طرأ عليها تطور واضح.

ولا يُستثنى كتاب الأمانات في ذلك حيث وضع المصادر الثلاثة الأولى مستقلة، ثم أضاف إليها الخبر كمصدر رابع.

وبذل الفيومي كل ما في وسعه من أجل إثبات إمكانية تأسيس الخبر على الحس والعقل، حتى يتوفر له شرطا الصدق واليقين. ولم تخل مثل هذه المحاولة من تعسف في استخدام المفاهيم والمصطلحات. ويتضح في ذلك خلطه- وربما متعمدًا ذلك- في مصطلح السمع بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، حيث يعني الأول حاسة السمع، ويعني الثاني السمعيات. وقد استخدم المعنى لأول كمرادف للمعنى الثاني، وذلك من أجل البرهنة على المساواة بين مَن شاهد المعجزة بحاسة بصره، ومَن سمعها بحاسة سمعه.

ويرى البحث أن المفهوم المناسب للفكرة السابقة هو السمع بالمعنى الاصطلاحي، حيث تنتقل المعجزة من الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة عن طريق الخبر والرواية.

واستمرارًا لهذا الخلط استند إلى آية «أنتم شهودي» لبيان أن الخبر مؤسس حسًّا، ما دام أن المعجزات هي عبارة عن حدث مؤيد بعلامات محسوسة، إذًا تعتبر متمتعة بنفس درجة الصدق التي للمحسوسات، وعلى ذلك يمكن تأسيس الخبر عليها.

وتعد مثل هذه المحاولة غير دقيقة، خاصة أنه حاول تطبيق معيار الصدق المستخدم في التعبير عن الواقع المحسوس المباشر، كمعيار أيضًا للتعبير عن الخبر بوصفه أيضًا مؤسس على هذا الواقع ذاته.

ويمكن الاختلاف في هذه المسألة مع الفيومي، لأن الواقع الذي أسس عليه الخبر في تلك الحالة لم يكن واقعًا مباشرًا، بل واقعًا غير مباشر، لأن المعجزة ولو كانت حدثًا ماديًا، إلا أننا نتعرف على هذا الواقع بعد أن يتم التعبير عنه في رواية محددة. وعلى ذلك فلابد أن يختلف معيار الحكم على المعجزة، كما تم التعبير عنها في مثل تلك الروايات، عن معيار الحكم على الوقائع المادية المحسوسة، التي يمكن التوصل إليها عن طريق الحواس المختلفة. ولعل سبب وقوعه في مثل هذا المأزق يعود إلى إغفاله - وربما متعمدًا - الشروط الموضوعية التي يمكن أن تفيد الخبر اليقين، كما حددت في العلوم الإسلامية المختلفة، مثل علم مصطلح الحديث وعلم أصول الفقه.

وتتضح المسألة السابقة بصورة أكثر، خاصة بمحاولة تحديد وتحليل مفهوم الصدق عنده. فقد فرّق بين الخبر الصادق والخبر الكاذب، على اعتبار أن الأول هو الإخبار عن الشيء كما هو عليه، والثاني هو الإخبار عن الشيء بعكس ما هو عليه. ويترتب علي ذلك عندما يصف شخص ما خبرًا ما بأنه صادق فهذا يعني أنه قد عبر عن هذا الخبر تعبيرًا لغويًا صادقًا يمكن التحقق منه بالعودة إلى هذا الشيء.

ويختلف الأمر في الإخبار عن المعجزات، فإنه لا يمكن الحكم على مثل هذا الخبر بالصدق، لأن المعجزة نفسها وحتى إن افترض البحث وقوعها كحدث مادي مرئي، إلا أنها لم تعد موجودة. وقد بقي منها فقط مجرد رواية، وأن الحكم على مثل هذه الرواية بالصدق والكذب يحتاج إلى شروط ومعايير أخرى تختلف في طبيعتها مع اختلاف الموضوع المطلوب بحثه ودراسته.

الفصل الثالث

الجــدال(*)

جدير بالذكر أن التفرقة بين صورة الفكر ومضمونه تتيح لنا الكشف عن المفاهيم الكاشفة والموجهة لفكر ما. ويقصد البحث بصورة الفكر تلك الصياغة النظرية لمنطق الحجاج عند أي متكلم، وذلك عن طريق رصد العلاقة بين اللغة والجدال والمناظرة كوسائل للوصول إلى الحقيقة، ويهدف مضمون الفكر إلى رصد انعكاس تلك الصياغة النظرية وتطبيقها عمليًا في جدل العقائد، سواء كان جدلًا داخليًا أم خارجيًا.

وتتجلى العلاقة بين صورة الفكر ومضمونه، على سبيل المثال، في مشكلة أصل اللغة، والتساؤل: هل اللغة اصطلاح وموافقة أم توقيف وإلهام؟

مما لا شك فيه أن الخلاف حول طبيعة اللغة كصورة للفكر، يترتب عليه اختلاف في المواقف الفلسفية أي مضمون الفكر. فعلى سبيل المثال أن مَن ينادي بأن اللغة توقيف، فإن هدفه من وراء

(*) يقصد بالجدال «Polemic» ذلك الجدال الذي تتعلق طبيعته بدحض الآراء والمذاهب المخالفة أو المشابهة مثل اللاهوت الجدلي، ويماثله مفهوم «Controversy»، وهو نوع من الجدال الحاد، ويتعلق بمجادلة رأي أو مذهب أو نسق. وعلاوة على ذلك يعني «Apologetics»، وهو فن ممارسة الجدل أو المناظرة، وموضوعه دحض الأغاليط. انظر مادة «Polemic» في:

Willam Allan Nelson (Edited): Webster International Dictionary of the English Language, Second Edition, Vol.11, London, 1937.

ذلك تمكين الرأي بخلق الله لأفعال العباد. في حين أن مَن يرى أن اللغة اصطلاح ومواضعة يهدف من وراء ذلك إلى التمكين لخلق الإنسان لأفعاله.

أولًا: صورة الفكر

العلاقة وثيقة بين اللغة والجدل، وغاية الجدل هو الوصول إلى الحقيقة، وأساس الحقيقة لا يظهر إلا في اللغة.

وعلى ذلك اعتبرت اللغة هي المحك الأول للحق والباطل وهي أداة العلم، وأفضل وسيلة لفهم النصوص الدينية والتفقه فيها، وهي الآلة الخاصة بتحصيل العلم بالشرعيات[1].

ويشترط في اللغة أيضًا أن تكون واضحة في الإبانة عن معانيها وإلا انعدم الفهم عن الله، وهذه هي الوظيفة الأولى للغة. والواقع أن للغة وظيفة أخرى حيث تعد من أهم وسائل المعرفة والشعور بالأفكار، وتفيد كوسيلة للتواصل بين الناس، ولذا يجب أن يختص كل معنى باسم دون أن يشاركه فيه غيره[2].

ولذا يجب أيضًا أن تكون اللغة واضحة في التعبير عن المعاني، وإلا انعدم تفاهم الأشخاص وانقطع التواصل بينهم لصعوبة نقل الأفكار والمشاعر.

1- اللغة تعريفها ونشأتها:

تعد طبيعة اللغة سواء من حيث نشأتها أو تطورها، أحد المفاتيح الأساسية لفهم العديد من المسائل الفلسفية. ويلزم عند الاختلاف حول طبيعة اللغة، اختلاف حول المسائل ذاتها.

---

(1) «إما متحقق هيولي اللفظ، عالم بحقيقة ما بني عليه وما تحمله من معناه فهو الحاصل على الغرض المومأ فيه في توصيل الخبر للمخبر به والشرع للمتشرع عليه». الفيومي، سعيد بن يوسف: تفسير سفر الجامعة (وهو كتاب الزهد) بالعربية، ترجمة وتحقيق: د/ محمود العزب، ص5 (لم ينشر).

(2) «وأما متحقق المعاني جاهل باللفظ المحكم، فهو متعذر للوصول إلى المعاني ممتنع القبول إذ لا يعلم حقيقته ولا يفرق بين صحيحه وباطله، وإذا عبر المعبر عن المعاني العلمية بلفظة وجدته على قسمين: أحدهما من تصور المعاني ويعبر عنها بلفظ ركيك غير قابل لها على صحة، فيحيلها عن مقصدها، وحصل المعنى غير مفهوم، وغرضه معدوم لعجز لفظه، وإن كان معناه قائمًا»، المصدر السابق، ص7.

وقد اعتبر البعض أن اللغة علامات ورموز اتفاقية تدل على أشياء محددة بعينها، ويترتب على مثل هذا التصور للغة عدة نتائج هي:

(أ) أن اللغة أداة ووسيلة للتعبير عن الفكر.

(ب) أن اللغة عبارة عن إشارات ورموز تدل على أشياء محددة.

(جـ) أنه لا وجود للحقيقة خارج اللغة، فاللغة هي المسكن الأصلي للحقيقة[1].

وتبادر للذهن تساؤل عن نشأة اللغة وتطورها من أجل التمييز بين الكلام الذي له معنى، واللغو الذي لا معنى له.

وهناك مَن اعتبر الكلام نوعًا من الصوت، وفرّق بين الأصوات المختلفة حتى يصل إلى الكلام الذي له معنى، فهناك الأصوات الطبيعية التي تحدث في الطبيعة، وأصوات الحيوانات، وأخيرًا الصوت الإنساني والذي يجب التمييز داخله بين ما هو طبيعي وما هو تعليمي[2]. وتعد مثل كل هذه الأصوات بما فيها صوت الإنسان لا معنى لها ولا تدل على شيء. ويرجع ذلك إلى اعتبار أن الكلام الذي له معنى هو ذلك النوع من الكلام الذي يحمل خبرًا ما، ويمكن في الوقت نفسه التحقق من صدقه أو كذبه. وذلك بعد تحديد علاقة الاسم والمسمى واعتبار أنهما شيء واحد. ويعني ذلك أن المسميات التي يقع عليها الأوصاف والأخبار والأسماء هي عبارات عنها فيجب

(1) «ولما كان الكلام صوتًا قائمًا من حروف متقطعة تدل على معانٍ علمية مفهومة تنبعث من مخارج مختلفة، وأصل المعاني مثالات، تتصور في نفس المتكلم ليخبر بها عن حقيقتها بألفاظ قابلة لها، فالألفاظ كالأجساد للمعاني وهي كالأرواح لها والحروف بيوتها، والحقائق كالشيء المحيط لها والجامع شملها»، المصدر السابق، ص3.

(2) «ونحن نعلم أن البرهان كلام، والكلام نوع من أنواع الصوت، والأصوات كثيرة الضروب منها أصوات اصطكاك الأجرام وكوقوع الحجر على الحجر ومثل صوت الرعد، والثاني أصوات الحيوان والثالث أصوات الناس خاصة التي في نوعها كل علم ثم يفصل منها الصوت الطبيعي، ويحمل في الرابع على صوت الإنسان التعليمي الذي هو الحروف المركبة حتى تصير أسماء، كل واحد ذو حرفين أو ثلاثة، ويحمل الكلام المجموع كقولك: كوكب يضيء، إنسان يكتب وما أشبه ذلك من كلمتين مجموعتين أو كلمة واسم، حتى يحصل على أخبار كقول القائل: قد طلعت الشمس ونزل المطر وما أشبه ذلك». الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص7، 8.

تحديد مدلولاتها تحديدًا دقيقًا، بحيث لا توقع الأسماء على غير مسمياتها، وأن لكل مسمى اسم يختص به، يتبين به عما سواه من الأشياء، ليقع بها التفاهم وليعلم السامع المخاطب به مراد المتكلم المخاطب له، ولو لم يكن ذلك لما كان تفاهم أبدًا، فلا بد أن يكون لكل اسم مسمى له ووجود متحقق بالفعل، أي الوجود المادي العيني المتحقق في العالم الخارجي.

وعالج الأصوليون هذه المسألة، لأنه بعد تحدثهم عن الأسماء وهي الوحدات الرئيسة التي تتكون منها العبارة يحللون الكلام المفيد عن طريق القسمة فالكلام إما يدل وهو الكلام المفيد أو لا يدل. والذي يدل إما بذاته مثل الأدلة العقلية أو يدل بوضع الكلام، والذي يدل بالوضع إما أن يكون صوتًا، وهو الكلام، الإشارة أو الرمز، وما يدل بالصوت إما يكون مفيدًا يدل على معنى أو غير مفيد إن كان لا يدل على معنى. والمفيد يُدل على معنى باجتماع الاسم والفعل والحرف، اسمين أو اسمًا وفعلًا وليس باجتماع اسم أو حرف أو فعل وحرف أو حرفين[1].

وجدير بالذكر أن السيوطي أشار إلى إحدى الفرق الإسلامية التي زعمت أن اللغة عبارة عن صوت من الأصوات المسموعة سواء كانت أصواتا طبيعية مثل دوي الريح وحنين الرعد وخرير الماء، أو حيوانية مثل شحيح الحمار ونعيق الغراب، واعتبرت اللغة ما هي إلا امتداد طبيعي لمثل تلك الأصوات[2].

ومن المرجح أن إخوان الصفا هي الفرقة التي أشار إليها السيوطي. وفرّقت تلك الفرقة بين الصوت من جهة والنطق من جهة أخرى، واختصوا الحيوان بالصوت والإنسان بالنطق، على اعتبار أن النطق يحتاج إلى مخارج مختلفة.. تلك المخارج التي تتمثل وظيفتها في تقطيع الحروف، حتى يسهل على اللسان تنظيمها وترتيبها لتخرج بعد ذلك واضحة مفهومة باللغة المتعارف عليها. ويعتبر الصوت على العكس من ذلك تمامًا، فلا يحتاج لمثل تلك المخارج المختلفة بوظائفها المختلفة[3].

(1) حنفي، حسن: دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1982م، ص78.
(2) السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته، وعلق على حواشيه محمد أحمد جاد المولى، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، 1931، 14: 15.
(3) إخوان الصفا، وخلان الوفا: الرسائل (أربعة مجلدات)، دار صادر، بيروت، 1377هـ- 1957م، المجلد الثالث، ص101.

وقدمت تلك الفرقة تعريفًا للغة يكاد يتطابق مع ما قدمه الفيومي من تعريف لها. فاعتبرت أن الصوت هو عبارة عن أحرف مقطعة تدل على معانٍ واضحة، وأن مثل هذا الصوت يصدر من مخارج مختلفة[1].

واعتبرت أن وظيفة اللغة تتمثل في التعبير عن الاعتقادات الراسخة في النفس. وحاولت تشبيه العلاقة بين اللفظ والمعنى، مرة بالعلاقة بين الجسد والنفس، وأخرى بين البدن والروح[2].

2- مشكلة أصل اللغة:

واستمرارًا لنقل إشكاليات الفكر الإسلامي إلى داخل الفكر الديني اليهودي، فقد أثيرت أيضًا مشكلة أصل اللغة. ويمكن بلورة مثل هذه الإشكالية في التساؤل التالي: هل اللغة اصطلاح ومواضعة أم توقيف وإلهام؟

ومن الطبيعي على مَن اعتبر أن اللغة نوعًا من الأصوات الطبيعية، وأن أهم ما يميز اللغة الإنسانية هو الصوت التعليمي، أي قدرتها على خلق الحروف وتركيبها أن يتبنى الاتجاه القائل بأن اللغة ما هي إلا اصطلاح ومواضعة.

ويصنف الفيومي ضمن الاتجاه الأول، حيث اعتبر أن اللغة تنقسم إلى قسمين فقط، ألا وهما الاصطلاح والاشتقاق. ويقصد بالاصطلاح كل ما اتفق عليه الناس من استخدام ألفاظ اللغة للتعبير عن أشياء محددة، في حين أن الاشتقاق هو إمكانية اشتقاق بعض الكلام من بعضه مثل اشتقاق الجن من الاجتنان[3].

وفي واقع الأمر فإن هذه المشكلة كانت مثارة بحدة داخل الفكر الإسلامي بكل أبعادها المختلفة، فقد اختلفت الفرق الإسلامية في بيان واضع اللغة، أتوقيف هي ووحي، أم اصطلاح وتواطؤ[4]؟

(1) المصدر السابق، ص114.

(2) المصدر السابق، ص122.

(3) والأسماء تنقسم إلى قسمين مشتقة ومتواطية، والمتواطية بما تواطأ الناس عليها للتعارف بينهم تدل على المقصود بها وإن تفرقت أجزاؤها لم تدل على شيء، وأسماء الاشتقاق هي المشتقة من أعراضها كيفما كان كاشتقاق شمعون من شمع». الفيومي، تفسير سفر الجامعة (كتاب الزهد) بالعربية، ص4.

(4) «قال أبو الحسين أحمد بن فارس في فقه اللغة: اعلم أن لغة العرب توقيف، ودليل ذلك قوله تعالى: =

3- العلاقة بين اللغة والجدل:

في أي حوار لابد من تحديد ألفاظ اللغة بدقة، وأن يكون لمثل هذه الألفاظ معنى واحد محدد، ولذا يجب على المحاور أن يكون على علم بمراد خصمه وما يرمي إليه من معنى، تفاديًا لتخليط المعاني، وتحذيرًا من الانحدار بالحديث إلى مرتبة اللغو من غير رؤية وتفكير دقيق.

وبناء على ذلك فإن الحروف المركبة لا تكون لغة، إلا إذا دلت على فحوى ما، والحروف ليست لذواتها إنما هي لما تدل عليه والحروف التي لا تستقيم لها دلالة لا تعد لغة[1].

وقد فرق العرب بين اللغة وهي الكلام غير المهمل الذي يقصد منه معنى مفيدًا، واللغو وهو الكلام المهمل غير المفيد[2].

= «وعلم آدم الأسماء كلها، وهي هذه الأسماء التي يتعارفها الناس، من دابة وأرض، وسهل وجبل، وجبل وحصار، وأشباه ذلك من الأمم وغيرها»، السيوطي المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ص17.
«وقال ابن جني في الخصائص وكان هو وشيخه أبو علي الفارسي معتزلين: باب القول على أصل اللغة إلهام هي أم اصطلاح؟ لا وحي وتوقيف». «قال ثم لنعد فلنقل في الاعتلال لمن قال بأن اللغة لا تكون وحيا، وذلك أنهم ذهبوا إلى أن أصل اللغة لابد فيه من المواضعة. قالوا: وذلك بأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدًا، فيحتاجون إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعون لكل واحد منها سمة ولفظا، إذا ذكر عرف به ما سماه، ليمتاز عن غيره، وليغني بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من تكلف إحضاره لبلوغ الغرض في إبانة حاله، بل قد يحتاج في كثير من الأحوال إلى ذكر ما لا يمكن إحضاره ولا إدناؤه كالفاني مجراه»، المصدر السابق، ص10.
«قال ابن فارس في فقه اللغة: باب القول على لغة العرب: هل لها قياس؟ وهل يشتق بعض الكلام من بعض؟ أجمع أهل اللغة إلا مَن شذ منهم- أن للغة العرب قياسًا، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض، واسم الجن مشتق من الاجتنان»، المصدر السابق، ص9.

(1) «لما كانت أنصاف الكلمات لا يستفاد منها معنى مثل يحى، وحق، يع، وقوب، وإنما هي عند التحصيل كالسكوت الذي لا يفيد شيئًا كانت أيضًا أنصاف المعاني وأجزاؤها لا تفيد شيئًا ومقامها مقام السكوت عن ذلك المعنى». الفيومي، سعيد بن يوسف: تفسير سفر الأمثال (وهو كتاب طلب الحكمة) بالعربية، نشره وترجمه إلى الفرنسية مع حواشي بالعبرية يوسف ديرنبورج، باريس 1894م، ص95.

(2) وقال ابن جني أما إهمال ما أهمل ما تحتمله قسمة التركيب في بعض الأمور المتصورة أو المستعملة أكثره متروك للاستثقال، وبقيته ملحقة به ومقفاة على أثره. فمن ذلك ما رفض استعماله لتقارب حروفه، نحو: سص، وصص، وطت، وتط، وفش، وشص، وهذا حديث واضح لنفور الحس عنه، =

ويعد الاستئثار بالكلام من أكثر الأشياء ضررًا بالمحاورة، لأنه لابد للحوار من طرفين عارض ومعترض. ولذا يجب على المتحاور أن يكون منصتًا جيدًا أولًا، ومتحدثًا جيدًا ثانيًا. ويجب أن تعرض الحجة كاملة، وعدم التسرع في الرد على الشطر الأول من الحجة، والتي يجب أن تتسم بالدقة والوضوح الكامل، وأن يتم التعبير عنها بكلمات واضحة محددة المعنى.

ويشترط في الحوار أيضًا عدم مقاطعة الخصم والتسرع في الرد عليه وهو لا يزال يعرض دعوته، لأن هذا يؤدي إلى مقاطعة الكلام، ومثل هذه المقاطعة لا تجدي، بل على العكس من ذلك تستثير الخصم. وبالتالي يجب التركيز على شرطين:

(أ) أن يمهل المناظر خصمه حتى يستوفي مسألته، كي لا يفسد عليه توارد أفكاره، وحتى يفهم المراد من كلامه، كي لا يقوله ما لم يقل.

(ب) أن يتجنب المناظر الإساءة إلى خصمه بالقول أو الفعل، بغية إضعافه عن القيام بحجته[1].

4- منطق الحجاج:

يتضمن منطق الحجاج مستويان، الصاعد منه وهو أن يثبت المتحاور قولًا من أقاويله بعد ثبات صحته بدليل ثم يعود إليه ليثبته بدليل أقوى. ويلزم اتباع المنطق عندما يكون المرء في وضع الحجاج لنفسه والدفاع عن رأيه، أن يبدأ بأقوى الأدلة ثم يتدرج منها إلى الأدنى. ويعتبر الجدل الهابط على العكس من ذلك تمامًا، فهو التحاج بين متحاورين، فالمحاور الذي يحاول دحض حجج خصمه ينبغي عليه الانتظار حتى تتخذ مثل هذه الحجج شكلها النهائي وتثبت صحتها، وبعد أن يكون الخصم قد عرضها كاملة وأعلن كل مبرراتها. ومن المهم معرفة الأسباب التي

= والمشقة على النفس لتكلفة، وكذلك نحو قج، وجق، وكق، وقك، وكد، نجك» السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ص 241، 242.

(1) «فمن لم يستتم من سائله جملة المعنى الذي عنه يسأله بل أجابه وهو في وسط كلامه لحقه أحد أمرين إما خجل أو تجهيل، أو هما جميعًا لأنه قد يكون قد إجابة على ما استحق أول الكلام فإذا سمع تمامه انتقض الجواب فإن هو ترك أن يجيبه بجواب شأن كان جاهلًا، وإن هو أجابه لم يكن في الحال الثانية جاهلًا. فإن أمسك حتى يطالبه مسائلة بالجواب لزمه الأمران جميعًا». الفيومي، تفسير سفر الأمثال بالعربية، ص95.

دفعته إلى تبني مثل هذا الرأي أو هذه الحجة في مثل هذا الحجاج. وعلاوة على ذلك يجب التمييز في هذه الأسباب بين ما هو أساسي وما هو ثانوي، خاصة وأن هناك بلا شك حجة رئيسية والتي على أساس صحتها يشيد كل شيء[1].

وبناء عليه ينبغي الإلمام بكل المعلومات اللازمة لكي يكون لدحض مثل هذه الحجة الرئيسية أكبر قدر من الفاعلية، ويجب أخيرًا أن يكون الحجاج منصبًا في الأساس على مسألة واحدة بعينها، والتي يجب الحرص عليها، ولا يجب الانحراف عنها بأي حال من الأحوال.

والذي يتأمل مفهوم الجدل الذي استخدمه الفيومي، سواء كان ذلك من ناحية تعريفه أو وظيفته، يجد أنه قد استفاد من الفكر الإسلامي[2].

5- منطق المناظرة وشروطها:

للمناظرة منطق وشروط يجب على المتحاورين الالتزام بها، وهي:

(أ) لابد لها من جانبين.

(ب) لابد لها من دعوى.

---

(1) «ومثال الصاعدة من أمور الجدل أن يبتدئ المرء في الاحتجاج لنفسه بأسهل الحجج بعد أن تكون صحيحة فهو إذا بيّن وجوبها أتبعها بحجة أقوى منها، ثم أتبعها بحجة أقوى منها إلى أن يبلغ إلى أقوى حجة له ولا يأتي بالحجة اليسيرة بعد القوية فترى ضعيفة وكأنها باردة بل يربي الحجة تربية. والهابطة هو أن يبتدئ المرء في نقض حجة خصمه بأقوى شبهة له فيزيلها ثم يتبعها بالتي هي دونها حتى يبلغ إلى أضعف شبهة لخصمه فكلما ازدادت شبهة خصمه ضعفًا ازداد طعنه عليها ودحضه لها قوة. ولا يبتدي بالضعيفة فينقضها بالقول القوي ثم يأخذ في نقض القوية بقول هو أضعف منه فيضطرب الكلام. وعلى هذا تجري أمور الفقه الدياني أن تبتدئ في موضع الإثبات من الأضعف وفي موضع السلب من الأقوى»، انظر المصدر السابق، ص146، 147.

(2) «قيل عنه إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب والاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره وهما طريقتان طريقة البزودي، وهي خاصة بالأدلة الشرعية من النص والإجماع، وطريقة العميدى وهي عامة في كل دليل يستدل به من أي علم كان». ابن خلدون: المقدمة، تاريخ العلامة ابن خلدون، المجلد الأول، القسم الرابع، منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، 1956، ص825.

(جـ) لابد لها من مآل لعجز أحد الجانبين.

(د) لكل من الجانبين آداب ووظائف.

ويترتب على ذلك رفض السفسطة، والتي تحدد في ثلاثة صفات:

(أ) أن يثبت المتحاور قوله بدليل ثم ينتقل لإثباته بدليل آخر، أو أن يثبت قوله بدليل ويثبت نقيضه بعين الدليل.

(ب) أن هذا المتحاور إذا وجد أن النتائج اللازمة عن قوله تخالف ما يرمي إليه قام بإنكار هذا القول.

(جـ) التمسك بآرائه الذاتية، وحتى إذا دفعه ذلك إلى إنكار حقائق الواقع الموضوعي[1].

والمناظرة هي النظرة من الجانبين في مسألة من المسائل قصد إظهار الصواب فيها. والمناظر هو من كان عارضًا أو معترضًا وكان لعرضه أو اعتراضه أثر هادف مشروع في اعتقادات مَن يحاوره سعيًا وراء الإقناع والاقتناع برأي، سواء ظهر صوابه على يد هذا أو على يد محاوره. ويشترط في المناظرة أن يكون المتناظران طالبَي حقيقة ومريدي بيان لا مجرد متصارعين، يروم كل واحد منهما أن يكون هو الغالب لا المغلوب، فإذا كانت المناظرة على هذا المنوال فهي مناظرة فاضلة حميدة العاقبة. في حين إذا كان المتناظران غالطين أو مغالطين، أو كان أحدهما جاهلًا مكابرًا، والثاني غالطًا أو مغالطًا، فتلك مناظرة لا فائدة منها ولا منفعة[2].

---

(1) حد المناظرة التي هي طريق لزوم النظر ومقابلة شيء بمثله وإجراء حكم العلة في المعلول إلى أحد ثلاث منازل. إما أن يخرج من اعتلال إلى اعتلال غيره بأنه يوجب شيئًا لشيء مرة بسبب ومرة بسبب آخر أو يعطي الشيء لخصمه بالإقرار، فإذا تبين عاقبة ما يلزمه منه عاد عليه بنفي وجحد. أو يكابر في بعض المحسوسات الظاهرة، وهذه الثلاثة هي ضروب الانقطاع»، الفيومي، تفسير سفر الأمثال (كتاب طلب الحكمة) بالعربية، ص144.

(2) إن التقاء عالمين في المصاف عن مجالس النظر المحض يشحذ كل واحد منهما فكر الآخر شحذًا بينًا ويحضر له من خاطر، أبوابًا لم تكن عنده قبل ذلك، ويستفيق إلى الرد على مطاعن كان لا يعلمها أنها عليه وما شاكل ذلك، وإنما قلت النظر المحض، لأن كثيرًا من أهل زماننا هذا ليس يتكلمون ليعلموا وإنما يتكلمون ليغلبوا فليس المجلس محضر للنظر»، انظر المصدر السابق، ص164.

ثانيًا: جدل العقائد

في ظل الفترة الإسلامية كان يتحكم في مسار الفكر اليهودي ثلاثة تيارات رئيسية اختلفت فيها بينها حول طبيعة النص وحدوده ومصدره. فهناك تيار زعم أن النص هو النص المكتوب والنص الشفاهي وأن مصدرهما إلهي. ومثل هذا التيار (الربانيون)(*) والذي كان منظره الرئيسي الفيومي. ويعتمد تيار ثانٍ في تحليله وتفسيره على النص أو الكتاب وحده دون اللجوء إلى سلطة أو تراث إلا بما يتفق مع النص. ومثل هذا التيار (القراءون)(**)، وكان من أقطابه عنان وبنيامين النهاوندي وتيار ثالث وجد أن النص يعالج الكثير من الموضوعات التي لا يمكن معرفتها من ناحية، أو تفسيرها في حدود العقل وحده من ناحية أخرى، واعتبر أن مثل تلك الموضوعات تتمثل في قصص الأنبياء ووحيهم، وقصص المعجزات، وبالتالي رفضها جميعًا استنادًا إلى تناقضها مع منطق العقل وقوانين الطبيعة. ومثل هذا التيار أحد المفكرين اليهود الأحرار وهو حيوي البلخي.

وعلاوة على هذا الصراع الداخلي، لا يمكن إغفال الجدل الخارجي بأي حال من الأحوال، هذا الصراع الذي تجلى بصفة خاصة بعد ظهور ديانات أخرى مثل المسيحية والإسلام، والتي حاولت إثبات شرعيتها عن طريق نسخ اليهودية وإبطالها، وبالتالي حاولت كل عقيدة من جانبها إثبات أنه بها فقط اكتمل الوحي وختمت النبوة.

القسم الأول: الجدل الداخلي

1- القراءون:

لا شك أن منشأ الخلاف بين القرائين والربانيين هو خلاف حول مصدر المشنة هل هو إلهي أم إنساني؟ وبالتالي هل يمكن اعتبارها أحد مصادر التشريع اليهودي أم لا؟ وقد بيّن أحد الربانيين

(*) الربانيون أو الربانون أو الربيون هم جمهور اليهود، وبالعبرية ربانيم جمع ربان، وربان تعني الإمام الحبر الفقيه، ويطلق عليهم أيضًا لقب تلموديم. وفي العربية رباني والرباني هو العالم. مراد فرج، القراءون والربانون، مطبعة الرغائب، دار المؤيد بمصر، 1938م.

(**) القراءون اشتق هذا الاسم من مصدر (قرأ) بمعنى قرأ، دعا، نادى، كما هو المعنى العربي لاقتصارهم على المقرأ، أي ما يقرأ فيه وهو التوراة.

أن الخلاف بينهم وبين القرائين يعود في الأساس إلى أن القرائين لا يلتزمون إلا بالنص وحده، في حين أنهم (الربانيون) يتمسكون بالنص والنقل معًا[1].

وترتب على هذا الاختلاف النظري والأساسي بينهما، اختلاف حول العديد من المسائل العقائدية:

(أ) ألوهية المشنة:

وبناء على ذلك قدم القراءون العديد من الحجج المختلفة، والتي تهدف جميعها إلى دحض المسلمة الأساسية التي استند إليها الربانيون في زعمهم بألوهية المشنة. ويمكن تصنيف تلك الحجج كالتالي: حجة عقلية وهي (الثانية والرابعة والخامسة) حيث استندت إلى فكرة المصلحة ويمكن تلخيصها كالتالي: ما دام أن الله لا يفعل بعباده إلا الأصلح، وإذا ما كان في تدوين المشنة خير ومصلحة للأمة، فلماذا لم تنزل مدونة مثلها في ذلك مثل التوراة المكتوبة[2].

والحجة الثانية هي حجة منطقية، حيث استندت في تفنيدها لدعوى ألوهية المشنة، إلى أنها لو كانت بالفعل إلهية المصدر لما وجد بها تناقض على الإطلاق، في حين أن الواقع يثبت أن بها العديد من التناقضات الصارخة، وهذا باعتراف الربانيين أنفسهم، وهذا يدحض زعمهم بأنها إلهية المصدر[3].

وتعتبر الحجة الأولى حجة لغوية، حيث استندت في زعمها إلى كون التوراة توراة واحدة فقط-، إلى النص التوراتي ذاته، وبينت أن لفظ التوراة كما ورد في هذا النص ورد بصيغة المفرد ولم يرد مرة واحدة بصيغة المثنى أو الجمع[4].

وعلى الرغم من ذلك فلا يعني إنكار القرائين للمصدر الإلهي للمشنة، أنهم يرفضون الرجوع إليه في بعض المسائل الفقهية وغيرها. ويعد الأمر على العكس من ذلك حيث يجب التفرقة بين

---

(1) انظر: ميموني، إبراهيم: سؤال وجواب، نشره جويتين، أورشليم، 1937، ص67.

(2) انظر: مراد فرج: القراءون والربانون، ص53، 54، 55.

(3) انظر: المرجع السابق، ص54.

(4) انظر: المرجع السابق، ص53.

رفض المصدر الإلهي للمشنة، وفي نفس الوقت إمكانية الاستفادة منها بما يتفق مع منهج القرائين في البحث، والذي يتمثل في الكتاب والقياس والإجماع، فما يوافق هذه الأركان الثلاثة يجب قبوله حتى ولو كان من المشنة[1].

وحاول الفيومي جاهدًا من جانبه تقديم العديد من الحجج لإثبات ألوهية المشنة. واستند في ذلك إلى تفسير بعض الآيات الواردة في العهد القديم، لبيان أن هناك العديد من الأوامر والتي تناقلها الآباء جيلًا بعد جيل شفاهة، وأن مثل هذه الأوامر قد نقلها الآباء عن موسى نفسه مباشرة، وقد تم تدوين هذه الأوامر في عهد حزقيال فقط[2].

وزعم بعد ذلك أن العقل لا يمنع من افتراض أنه من المستساغ عقلًا، أن يوحي الله إلى نبيه بمئة أمر، ويأمره في نفس الوقت أن يقوم بتدوين خمسين أمرًا فقط، ويترك الأوامر الأخرى شفوية دون تدوين. وكانت مثل هذه الأوامر معروفة تمامًا للآباء بالرغم من أنها لم تكن قد دونت بعد، وعلى هذا فالمشنة والتلمود قد وجدا من قبل، وتم تدوينهما بعد ذلك[3].

والمتأمل في الحجج التي استند إليها الفيومي، يستطيع أن يلتمس بسهولة غياب الحجة العقلية من بينها. ولعل الذي يجمع مثل هذه الحجج هي كونها حججًا نقلية حيث اعتمدت إحداها على تفسير بعض الآيات، لإثبات هدف محدد، وهو أن هناك العديد من الأوامر التي تناقلها الآباء ثم دونت بعد ذلك. وعلاوة على ذلك فبدلًا من مناقشة مثل هذه الأوامر والتساؤل عن مصدرها هل هو إلهي أم إنساني؟ وهو السؤال الأساسي، ولكنه يترك مثل هذا التساؤل، ويقوم بمناقشة عملية التدوين وتحديد بدايتها ونهايتها ودور الآباء في هذه العملية.

وتبين عبارة «العقل لا يمنع» بجلاء أن الهدف لم يكن محاولة التساؤل عن إمكانية البرهنة على ألوهية المشنة من عدمه، بل كان تساؤلًا عن إمكان وجود توراة شفوية أم لا.

(1) المرجع السابق، 47.

(2) «قول هذا الكتاب يدلنا على أن أخبارًا كثيرة أقام آباؤنا يتناقلونها مدة من الزمان غير مكتوبة، ثم إنها كتبت بعد ذلك إذ فصح بأن هذه الأمثال قالها سليمان وأقامت زمانًا غير مدونة حتى دونها قوم حزقيال». الفيومي، تفسير سفر الأمثال وهو (كتاب طلب الحكمة) بالعربية، ص142.

(3) PPoznaski, Samuel: The Karaite Literary Opponents of Saadiah Goan. London 1908.

وتتفق آراء الفيومي مع التراث اليهودي الرباني والمتمثل في أقوال الآباء اليهود، حيث أولى هؤلاء للتوراة الشفوية أهمية أكبر من التوراة المكتوبة[1].

(ب) الاجتهاد بين المظهر الفردي والمظهر الجماعي:

بعد أن رفض القراءون ألوهية المشنة، ترتب على ذلك رفضهم للسلطة التي تستأثر لنفسها بحق التفسير والتأويل. وبناء على ذلك حثوا على حرية البحث والاجتهاد الفردي، بغض النظر عن اتفاق مثل هذا التأويل مع آراء الآباء أم اختلافه، خاصة أنهم لم يعترفوا إلا بالكتاب وحده، وطالما أنهم قد ألزموا أنفسهم من البداية بثلاثة مبادئ فقط وهي: الكتاب والقياس والإجماع.

وقد أسسوا لحرية الفرد في البحث والتأويل، مستندين في ذلك إلى شروح لآيات من العهد القديم. وأعلنوا أن كل إنسان مسئول عن أفعاله، وأن الله لا يصغي لمن يحاول أن يلتمس لنفسه عذرًا لو استند في ذلك إلى حجة مؤداها: أن علماءه قد علموه ذلك، لأن الله لم يقبل عذر آدم (تكوين 3: 12) «المرأة التي جعلتها معي هي التي أعطتني من الشجرة فأكلت»، فلم يتقبل الله مثل هذا التبرير، وقياسًا على ذلك لن يتقبل عذر مَن يدعي أنه قد سار على طريق آبائه. وادعوا أن كل ذلك يعني بجلاء بأنهم غير ملزمين باتباع سبيل الآباء ومسالكهم، ولكن على العكس من ذلك يجب مقارنة أفعالهم وقوانينهم بكلمات التوراة ذاتها فإذا تطابقت معها يجب قبولها، أما إذا تناقضت معها فيجب بالضرورة نبذها، ولوجب عليهم البحث والاستقصاء بأنفسهم، ويعد هذا هو المبدأ الأساسي للقرائين[2].

---

(1) نحن لدينا توراتان- هذا قول شماي- التوراة المكتوبة والتوراة الشفوية، وبعض الأوامر قد نقلت شفاهة، وبعضها الآخر كتابة، ونحن لا نعلم أيهما أكثر أهمية، ولكن حين قيل (خروج 34: 27): «وقال الرب لموسى اكتب لنفسك هذه الكلمات، فحينذاك فقط تبين أن الأوامر التي نقلت شفاهة تعد أكثر أهمية». انظر في ذلك:

- Taylor Charles D.D. (Edited): Sayings of the Jewish Fathers New York, 1969, p. 105.

(2) Marcous, R. Jacob: The Jew in the Mediaeval World, Atemple Book Athenum, New York 1979, pp 238, 239.

ولم يكتف القراءون بذلك، بل غالوا فى التأويل الفردي إلى حد اتفاقهم على عدم ضرورة اتفاق الأخ مع أخيه، أو الابن مع أبيه، أو التلميذ مع معلمه، واعتبار هذا بمثابة أحد المبادئ الأساسية والتي لا يجوز الخلاف حولها[1].

ودافعوا عن شريعة الاجتهاد الفردي، وبيان أن حق الاختلاف جائز شرعًا. واتفقوا أن المجتهد برأيه قد يصيب وقد يخطئ، ولكن رفضوا في ذلك الوقت تكفيره. وقد ذكروا الفيومي على اعتباره ممثلًا لأحد الاتجاهات المكرسة للتقليد، والمناهضة للنظر والاجتهاد الفردي. وقد استخدموا مثل تلك الآراء من خلال تفسيرهم لسفر أيوب[2].

واستند الفيومي إلى نفس هذا السفر، ولكن من أجل إثبات وجهة نظر مضادة لحرية التأويل الفردي. ويتمثل رفض الفيومي لمثل هذا النوع من التأويل والاجتهاد لسببين:

(أ) أن الاعتماد على العقل فقط في مناقشة مسائل هامة مثل بداية المكان والزمان، قد يصل العقل فيها إلى حلول قد تتفق مع العقيدة وقد تختلف، وقد يصيب فيها وقد يخطئ، وحتى إذا ما نجح في التوصل إلى آراء ما، فقد تختلف هذه الآراء مع العقيدة. وإن وصل إلى آراء تتفق مع تلك العقيدة، فمن الممكن أن يتوصل إلى نتائج أخرى تدفعه للخروج عليها.

(ب) انتهى من ذلك إلى الحكم بتكفير كل مَن يتبع مثل هذا المسلك في البحث والاجتهاد، حتى ولو كان من الحكماء، واستند في مثل هذا الحكم إلى حجية الإجماع[3].

---

(1) Blau, L. Joseph: the Story of Jewish Philosophy, New York 1971, p. 125.

(2) «تعريفنا مذهب أيوب ورفاقه ومسالكهم في الكلام لنعرف ما كانوا يعتقدوه قبل أن يكشف الله لهم الحق لنعلم أن الخلاف بين القدماء على أنهم موحدون مؤمنون، وأن الله أحوجهم إلى الاجتهاد فى البحث فقد يسلكوا فيه الطريق المستوي، فقد يصيبوا وقد لا يصيبوا، وفي ذلك رد على مذهب مَن يرى التقليد ويدفع النظر، وهذا مذهب الحشوية مثل الفيومي». بلو، يهوشع: المختار من النصوص باللغة العربية اليهودية، دار ماغنس للنشر، الجامعة العبرية، القدس، 1980م، ص81.

(3) «وكما للخمسة نفر في هذا أعني: أيوب واليفز وبلدد وصوفر واليهوا أقوال واسعة، وإنما منعوا من عزل كتب الأنبياء ناحية والأخذ بما يقع لكل واحد من رأي نفسه في أخطاره بباله أوائل المكان والزمان فمن ينظر على هذه الجهة قد يصيب وقد يخطئ وعلى أن يصيب فهو على غير دين وإن أصاب الدين وثبت عليه لم يؤمن انتقاله عنه بشبه تنصب له فتفسد عليه اعتقاده أما نحن فمجمعون على تخطئة فاعل هذا وإن كان نظارًا». الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص21.

وبناء على ذلك فقد تجلى الصراع بين الاجتهاد بشقيه الفردي والجماعي. والمظهر الجماعي والذي مثّله الفيومي فهو يرى ضرورة أن يجتمع مجتهدو عصر من العصور على أمر من الأمور، ويعتبر الإجماع بهذا المعنى مصدرًا ملزمًا للأحكام الشرعية، في حين مثّل القراءون المظهر الفردي للاجتهاد، والذى يتمثل في شرعية اجتهاد كل يهودي تتوافر فيه شروط الاجتهاد. وحكم هذا الاجتهاد الفردي، أنه لا يكون حجة ملزمة إلا لصاحبه، فلا يصح له أن يقلد غيره فيما لا يراه هو، ولا يجب على أحد أن يقلده.

(جـ) الإجماع، بين إجماع الأمة وإجماع الآباء:

قام الفيومي بعرض حجج القرائين المختلفة، والتي تهدف إلى دحض ألوهية المشنة. وتعد حجة الإجماع من أهم الحجج التي استند إليها القراءون لدحض مثل هذه العقيدة. وتتمثل هذه الحجة في أن إجماع الأمة واعترافها بشرعية التوراة المكتوبة واختلافها في ذات الوقت فيما يتعلق بالتوراة الشفوية يعتبر دليلًا قاطعًا على صحة التوراة المكتوبة[1].

وتتمثل الحجة الثانية، والتي قام الفيومي بعرضها ومناقشتها في السؤال الأساسي التالي: لماذا اختلفتم حول المشنة؟

أجاب القراءون من جانبهم: لأننا اختلفنا حول المشنة. ورفض الفيومي مثل هذا الرد واعتبره من أضعف ما يكون، وقدم في ذلك سببين: الأول أنه يعد تحصيل حاصل، ثانيًا جعل سؤال السائل ذاته إجابة على سؤاله[2].

ويعتبر هذا الرد القرائي منع مجرد، وهو الاعتراض من غير محاولة لتبرير هذا الاعتراض، ومن صيغ المنع المجرد: أسلم لك هذه الدعوى، أو أمنع هذه الدعوى. ويترتب على ذلك أن القرائين على حسب زعم الفيومي لم يحاولوا البرهنة على دعوتهم أو ما يمكن تسميته بالمنع المستند. وهو الذي يجوز فيه للمانع لتقوية اعتراضه وتنبيه المدعي لما يكون قد غفل عنه، أن يذكر سندًا لمنعه يتراوح بين الجواز والقطع كأن يقول إني لا أسلم لك هذه الدعوى، لم يكن كذا، أو كيف ذلك؟.. وإلا كذا، أو يصح ما ذكرت لو كان الأمر كذا.

(1) Harkavy, A.: Anti-Karaite, Writings of Saadia, J.Q.R. 13, p. 656.

(2) Ibid. P. 656.

وانتهى الفيومي إلى استبدال إجماع الآباء بإجماع الأمة، واعتبر أن إجماع الآباء يقوم مقام الحكم الذي لا يجوز الخروج عليه أو معارضته. وتظل مثل هذه الأحكام سارية المفعول وباقية وثابتة، ولا ينسخها إلا الآباء أنفسهم، وذلك حين يجمعون على أحكام جديدة غيرها[1].

2- حيوي البلخي:

يمثل البلخي التيار الثالث الذي تحكم في مسار الفكر اليهودي، وهو تيار العقلانية المتحررة. ولم يعترف بسلطة سوى سلطة العقل وحده، وحاول تفسير النص في حدود العقل فقط.

وتتجلى أهمية البلخي في الانتقادات المختلفة التي وجهها ضد العهد القديم، مما دفع الفيومي إلى ذكره صراحة وتخصيص كتاب كامل للرد عليه. وأورد الفيومي أهم تلك الانتقادات في كتاب الأمانات وقام بمناقشتها وحاول دحضها.

وبالرغم من أنه لا توجد معلومات كافية عن حياة البلخي وعصره ومؤلفاته، إلا أن هناك بعض الدراسات التي حاولت من جانبها التفتيش عن ذلك. واعتبرت تلك الدراسة أن المحاولة التي قام بها البلخي من أجل انتقاد العهد القديم، تعد شبيهة ومماثلة لمحاولة إسلامية معاصرة لها وهي محاولة ابن الراوندي، والذي قام بتقديم الانتقادات ضد القرآن. واستندت تلك الدراسة إلى فرض مؤداه: أن والد ابن الراوندي كل يهوديًا ملحدًا، وأن ابن الراوندي كان صديقًا لليهود، وكتب لهم العديد من المصنفات ضد الإسلام. وتنتهي تلك الدراسة إلى اعتبار أن البلخي في انتقاده للعهد القديم كان متأثرًا بما قدمه ابن الراوندي في انتقاده للقرآن[2].

ويحاول الباحث من جانبه إعادة صياغة الانتقادات البلخية، والتي ذكرها الفيومي وأجاب عليها، ويضعها في صورة سؤال وجواب، حتى يتضح الجدل فيها. ولعل أهم المسائل التي اختلف حولها المفكران هي: المعجزات، النسخ، القرابين والطقوس، نقد الكتب المقدسة.

---

(1) «فإذا وجدت آباءك قد اتفقوا على شيء فلا تخالفن ذاك، فإنه يقوم مقام الحكم». الفيومي: تفسير سفر الأمثال (كتاب طلب الحكمة) بالعربية، ص138.

(2) انظر: بدوي، عبد الرحمن: تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص169.

(أ) المعجزات:

عند البلخي لا يوجد إعجاز في عبور بني إسرائيل البحر، فحقيقة الأمر أن موسى كان على دراية كافية بظاهرة المد والجزر، في الوقت الذي كان يجهل فيه المصريون ذلك. ولا يعتبر المن أيضًا طعام معجز، بل على العكس من ذلك فهو نوع من النباتات الفارسية يسمى ترنجبين يوجد في صحاري الشرق الأدنى[1].

ويرد الفيومي أن آية «أنتم شهودي» تشير بجلاء إلى ما شاهده بني إسرائيل من معجزات عديدة مثل شق البحر، ومعجزة المن التي تعد أهم تلك المعجزات على الإطلاق لأنها استمرت لمدة طويلة، ولا يمكن تفسير مثل تلك المعجزات على أنها نوع من الحيل لأنها لو كانت كذلك لكان قد توصل إليها العلماء السابقون[2].

وتجلى الخلاف بصورة أكثر حدة في موضوع المعجزة طبقًا لاختلاف منهج التفسير فيما بينهما. فقد رأى البلخي تبعًا لمنهجه في التفسير المتحرر من كل سلطة، أن المعجزة لا تعدو كونها ظاهرة طبيعية مثلها في ذلك مثل الظواهر الأخرى، ولكن سببها غير معلوم. ولم يتقبل الروايات الخاصة بالمعجزات لسببين: الأول منها تناقضها ومنطق العقل ثانيًا تجاوزها وخرقها القوانين الطبيعية. وحاول ردها من مجرد واقعة خارقة متجاوزة للطبيعة إلى مجرد كونها ظاهرة طبيعية مألوفة، واستند في ذلك إلى الربط الضروري بين السبب والنتيجة، أو العلة والمعلول، وذلك من أجل الكشف عن العلل الداخلية التي تؤدي إلى حدوث الظاهرة. وطبق ذلك على المعجزات المختلفة مثل شق البحر وآية المن، فرد الأولى إلى ظاهرة طبيعية وهي المد والجزر، والثانية إلى نبات سريع النمو الانتشار وهو نبات فارسي يسمى الترنجبين.

وعلى العكس من ذلك فقد سلم الفيومي بصدق الروايات الخاصة بالمعجزة، وبناء على ذلك جاء طرح الفيومي للمسألة طرحًا مختلفًا تمامًا عن طرح البلخي لها. فقد اقتصر تساؤل الفيومي على إمكانية الحيلة من عدمها. وجاءت إجابته المباشرة برفض إمكانية أي نوع من أنواع الحيل في مثل تلك المعجزات، ورأى أنه لو كانت هناك أي حيلة لاكتشفها الفلاسفة السابقين، وما دام أنهم

(1) Rosenthal, Judah; Hiwi Al- BalKi, Philadelphia, 1494, p. 18.

(2) انظر: الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص23.

لم يكتشفوا مثل تلك الحيل، فذلك يعني صدق مثل تلك المعجزات. ويتمثل هدف الفيومي في تبرير المعجزة فقط بغض النظر عن مناقشة مضمونها أو تحليله، فجاء تحليله تحليلًا قاصرًا، خاصة وأنه قد ربطها بعلل خارجية عنها، وتمثل ذلك في تساؤله عن إمكانية الحيلة من عدمها.

(ب) النسخ:

عند البلخي أنه بالرغم من أن الله قد حرم العمل يوم السبت، إلا أنه قد سمح لأشعيا أن يحارب في مثل هذا اليوم(1).

فألا يعد ذلك نسخًا؟

ويرد الفيومي بأن الأمر على الخلاف من ذلك تمامًا، فأشعيا كان يحمل الآرون ويضرب بالبوق، ومثل هذه الأعمال يعد القيام بها حلال حتى في يوم السبت. وعلاوة على ذلك فإن اليوم الذي كانت فيه الحرب، وهو اليوم السابع لم يكن يوم سبت(2).

يؤكد الفيومي على ما ليوم السبت من خصوصية وقدسية داخل العقيدة اليهودية، وكلمة السبت كلمة عبرية تعني الراحة. وهو اليوم السابع عند اليهود والذي استراح فيه الله بعد أن خلق العالم في ستة أيام، ولذا فاليهود يعتبرون هذا اليوم مقدسًا ولا يجوز العمل فيه بتاتًا.

وعلى ذلك لم ينكر الفيومي أن أشعيا قد حارب، ولكن ما ينكره بشدة أن يكون قد حارب في يوم سبت.

وقد تعرضت الشريعة المكتوبة (العهد القديم)، والشريعة الشفوية (المشنة والتلمود)، والتشريع والفقه والأساطير اليهودية (مدراش وهجادة)، والقبالة لفضيلة وقداسة وبهجة السبت، وتعرضت لطقوسه ومحرماته. وقد أطلق النص القرآني ذاته على اليهود لقب «أصحاب السبت» كدلالة للتعبير على مدى قدسية مثل هذا اليوم عندهم.

---

(1) Rosemtahal, Judah; Hiwi- Al- Balki, p. 14, 15.

(2) انظر: الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص138.

(جـ) طقس الختان:

عند البلخي: أن عملية الختان لا تعدو كونها عملية خصي مبسط، ولا يوجد ما يبررها[1].

ويرد الفيومي: يجب أن تكون أعضاء الإنسان كاملة لا زيادة فيها ولا نقصان، وما دام أن استئصال جزء من أعضائه يجعله في نفس الوقت كاملًا، فهذا يعني أن مثل هذا الجزء الزائد لا لزوم له[2].

ويطلق على الختان الحقيقي، أي استئصال الغلفة، اسم «مهيلة» بالعبرية و«الختان» بالعربية. ويرجح البحث أن دفاع الفيومي عن طقس الختان، هو في الواقع دفاع عن بركة الختان، خاصة وأن الطفل المختون يدخل عضوًا جديدًا في العهد الإبراهيمي. ويتميز مثل هذا الطقس بمحتوى قومي وعنصري، ويحافظ على الخصوصية اليهودية، حيث يفصل اليهود ويميزهم عن سائر الأمم.

(د) المعاد الأخروي:

عند البلخي: كيف يغفل كتابًا مقدسًا مثل التوراة أحد العقائد الأساسية مثل المعاد الأخروي؟![3]

ويرد الفيومي بأنه يوافق على ذلك تمامًا، ولكن غياب مثل تلك العقيدة يعود لسببين:

الأول: أن تلك العقيدة من الممكن التوصل إليها عن طريق البرهان العقلي.

الثاني: أن المشكلة الملحة التي كانت تواجه اليهود في ذلك العصر كانت ذات طبيعة عملية، وتتمثل في محاولة الخروج من مصر بقيادة موسى، وعلى ذلك فإن المسائل النظرية مثل المعاد الأخروى وغيرها لم تكن ملحة في تلك المرحلة[4].

---

(1) Rosenthal, Hiswi Al – Balkhi, p. 23.

(2) انظر: الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص143.

(3) Rosenthal: Hiwi Al – Balki, p. 23.

(4) انظر: الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص258.

(هـ) نقد الكتب المقدسة:

يوجه البلخي عناية خاصة للكتب المقدسة (التوراة)، لبيان تضاربها، وتناقض أجزائها، وأن بعضها لا توجد فيه فائدة. ويهدف من وراء ذلك إثبات نتيجة محددة وهي أنها كاذبة، لأن التناقض بين آياتها يؤذن بكذبها جميعًا مادامت أنها تعود إلى مصدر إلهي واحد.

1- التبرير العقلي:

البلخي: يعتقد البلخي أن الكثير من وصايا التوراة في حاجة إلى المزيد من الشرح والتفصيل حتى يمكن تطبيقها، بالإضافة إلى أنها في حاجة للمزيد من التسويغ العقلي[1].

ويرد الفيومي: بأننا لا نعتبر التوراة المصدر الوحيد الذي نعتمد عليه في تشريعنا، بل على العكس من ذلك تمامًا فيوجد لدينا بالإضافة إلى التوراة مصدران آخران وهما العقل والنقل. ويأتي العقل قبل التوراة، ويأتي النقل بعدها وذلك من حيث الأهمية[2].

2- التناقض:

عند البلخي: توجد تناقضات كثيرة بين آيات العهد القديم ومنها على سبيل المثال (الملوك الثاني 8: 26) كان أخزيا ابن اثنتين وعشرين سنة حين ملك وملك مسنة واحدة في أورشليم، يناقض (أخبار الأيام الثاني 22: 2) كان أخزيا ابن اثنتين وأربعين سنة حين ملك وملك سنة واحدة في أورشليم، ألا يعد هذا تناقضًا؟

ويرد الفيومي أنه في الواقع لا يوجد تناقض بين الآيتين، وإذا كان السفر الأول قد حدد عمر آخريا باثنين وعشرين عامًا، في حين حدده السفر الثاني باثنين وأربعين عامًا، فإنه يمكن تفسير مثل هذا التناقض الظاهري على النحو التالي: أن أخزيا يعتبر «ابن النذور» وابن النذور هذا يمكن حساب عمره منذ أن تمنته أمه، وذلك قبل ولادته بزمن طويل (42 عامًا). في حين أن عمره الفعلي هو (22 عامًا)، وبذلك يرتفع هذا التناقض الظاهري، والدليل على ذلك (الأمثال 31: 2) ثم ماذا يا بني، ثم ماذا يابن رحمي، ثم ماذا يا بن نذوري[3].

(1) Rosenthal; Hiwi Al-Balki, p. 21.

(2) انظر: الفيومي، الأمانات والاعتقادات، 140.

(3) انظر: الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص141.

حاول الفيومي جاهدًا إثبات الاتساق داخل النص، بغض النظر عن معقولية التفسير الذي قدمه لحل هذا التناقض دقيقًا أم لا. وحاول التماس الحل خارج النص ذاته، واستند في ذلك إلى فرض متمثل في ابن النذور، واعتبر أن ذلك الفرض قد حل المسألة تمامًا. وحول الفيومي المسألة من مستوى التناقض الذي يجب مناقشته إلى مستوى محاولة التماس أي فكرة تبرر وتعضد الاتساق بين تلك الآيات.

وقد كان البلخي أكثر اتساقًا من حيث المنهج، فلم يحسب حسابًا لحركة التفسير العقلي لهذه الآيات، ولعله رأى أن هذا التفسير إنما هو نوع من التأويل إنقاذًا لهذه الآيات من ظاهر ما تدل عليه مما يتنافى مع كمال الإلوهية، وهو كملحد لا يعتد بالتأويل، لأنه في نظره تحايل، وإنما هو يتجه إلى الدين كما هو في نصه وكما يبدو عليه.

القسم الثاني: الجدل الخارجي

لم يكتف الفيومي بالدفاع عن اليهودية الربانية أمام التهديد الداخلي الذي تمثل في القرائين والبلخي، وإنما حاول أيضًا الدفاع عنها ضد الخارجين على اليهودية عامة من نصارى ومسلمين.

- النصارى:

ناقش الفيومي علماء اللاهوت المسيحي في عدة مسائل، منها: التوحيد والتثليث، التجسد، لقب المسيح، النسخ.

(أ) التوحيد والتثليث:

توجه الفيومي بمناقشة لعقيدة التثليث إلى علماء اللاهوت المسيحي والمنظرين، على اعتبار أنهم استندوا في آرائهم إلى حجج عقلية خالصة. وقام بعد ذلك بعرض حجتهم الأساسية ومؤداها: أن الخالق لا بد أن يكون حيًا وعالمًا بما يخلق، ويلزم عن ذلك ضرورة اعتبار حياته وعلمه صفتين لابد من إضافتهما إلى ذاته، وفي الوقت ذاته مستقلتين عنه[1].

(1) انظر: الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص86.

واستخلص الفيومي من هذه الحجة كل نتائجها الممكنة والتي تتلخص في: أنه إما جسم وهذا يؤدي إلى التشبيه والتجسيم، وإما أن يطرأ على ذاته تغير، وبما أن التغير لا يحل إلا في جسم، فهذا أيضًا يؤدي إلى التشبيه والتجسيم[1].

واعتبر أن اللغة هي المسئولة عن التشبيه والتجسيم على اعتبار أن فكرة وجود الله وتوحيده من البديهيات العقلية، وتبدأ المشكلة عندما نحاول التعبير عن الذات الإلهية بمثل تلك الألفاظ[2].

ويتسق هذا الرأي مع موقفه من مسألة نشأة اللغة واعتبارها اصطلاحًا واتفاقًا. وبما أن اللغة ما هي إلا مجرد علامات اتفاقية تشير إلى موجودات هذا العالم الحسي، فمن الطبيعي أن تؤدي ألفاظ تلك اللغة إلى التشبيه والتجسيم. وعلى ذلك تكون اللغة كأداة للتعبير عن الأفكار هي المسئولة عن هذا الخلط.

واستطرد الفيومي في مناقشتها متسائلًا: ولما الاقتصار في الصفات الإلهية على صفتي الحياة والعلم دون غيرها من الصفات الأخرى؟ واعتبر أن الذي ينسب صفة بعينها للذات فإنه من الممكن أن ينسب لها العديد من الصفات الأخرى مثل: القدرة، السمع، البصر، خاصة وأن تلك الصفات تلزم بالضرورة من صفتي الحياة والعلم، لأنه لا توجد صفة أهم من صفة أخرى[3].

ومن المرجح أن الفيومي قد استفاد هذه الحجة من المعتزلة، وبصفة خاصة القاضي عبد الجبار، الذي حاول أن يلزم النصارى إما بزيادة عدد الأقانيم أو إبطالها، ورفض مذهبهم على الإطلاق. واستند في ذلك إلى أنه ما دام أن الفاعل لابد أن يكون حيًا عالمًا، فيجب أيضًا أن يكون مثل هذا الفاعل قادرًا لأن الفعل لا يكون إلا من قادر، وتعتبر صفة القدرة أهم من الحياة والعلم. وعلاوة على ذلك فإن الحي لابد له من سمع وبصر وإدراك، وأيضًا لابد عن الإرادة لأنه ما دام أن الفاعل للأفعال مع علمه بها لابد أن يكون مريدًا لها[4].

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص86.

(2) انظر: المصدر السابق، ص86.

(3) انظر: المرجع السابق، ص87.

(4) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس، الفرق غير الإسلامية، تحقيق: محمود محمد الخضيري، مراجعة: إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1958م، ص82، 91.

ولعل الفرقة التي ناقشها الفيومي هي فرقة النسطورية والتي تنسب إلى نسطور الحكيم، وزعمت أن الله واحد ذو ثلاثة أقانيم وهي الوجود والعلم والحياة، وأن هذه الأقانيم لا هي الذات ولا هي زائدة عليها[1].

وبعد مناقشة الحجج العقلية التي استند إليها علماء اللاهوت المسيحي ومحاولة دحضها، تأتي بعد ذلك الحجج النقلية من أجل مناقشتها أيضًا. وإذا كان الفيومي قد استند إلى اللغة في الحجج العقلية كأحد العوامل المسئولة عن التشبيه والتجسيم، كطبيعة اللغات بصفة عامة. في حين في الحجج النقلية تظهر مشكلة اللغة، ولكن ليس بوصفها اللغة بصفة عامة، بل كلغة محددة وهي اللغة العبرية.

واعتبر أن لتلك اللغة خاصية في التعبير لا يدركها ولا يلم بها إلا أهل تلك اللغة. وبيّن أن علماء اللاهوت المسيحي قاموا بتأويل الآيات الواردة في العهد القديم تأويلًا حرفيًّا حتى تتفق مع مايرمون إليه من إثبات عقيدة التثليث، وأثبتوا من خلالها أن لله روح، وكلمة، ونفس، وأن هذه الثلاثة أزلية. ورأى مستندًا في ذلك إلى طبيعة اللغة العبرية ذاتها أن مفاهيم مثل الكلمة والروح تشير إلى أشياء مخلوقة وحادثة، وأن المقصود بها الوحي والنبوة، والكلام الحادث الذي أوحى به إلى الأنبياء[2].

ولعل من أشهر الآيات التي استند إليها لإثبات التثليث هي (تكوين 1: 26) نعمل الإنسان على صورتنا وكشبهنا، واعتبروا أن (نعمل) تدل على أن هناك أكثر من فاعل لعملية الخلق (الآب، الابن، الروح القدس). واعتبروا أن مثل هذه الآية تدل لغويًّا بما لا يدع مجالًا للشك على عقيدة التثليث. حيث إن ضمير المتكلم هو ضمير جمع (نعمل)، أي (نحن نخلق أو نصنع). ورفض الفيومي مثل هذا التفسير، واعتبر أن ضمير المتكلم مثل (نحن) أو التحدث بصيغة الجمع لا المفرد، لا يعني بالضرورة الجمع، بل على العكس من ذلك فإنه يشير للتعظيم والإجلال والتفخيم لا أكثر، وعدّ هذا من خصائص اللغة العبرية.

(1) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، ج1، ص52.
(2) انظر: الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص88.

وكان هناك أحد علماء اللاهوت المسيحي والمعاصر للفيومي والذي نادى بالآراء السابقة التي حاول الفيومي دحضها مثل مسألة التثليث أي الأقانيم الثلاثة المتساوية في الأزلية، وأنهم جميعًا قد شاركوا في عملية الخلق. والمسألة الثانية وهي المماثلة بين الله والإنسان، من حيث إن للإنسان عقلًا ونطقًا وحياة، واعتبر أن ما يقابلها في الذات الإلهية: الآب، الابن، الروح القدس[1].

(ب) التجسد:

بالرغم من أن عقيدة التجسد، تعد من أهم العقائد المسيحية، ولا يمكن إسقاطها إلا بالقضاء على جوهر هذه الديانة ذاتها. ويزيد هذه المسألة غموضًا هو اعتبار مثل هذه العقيدة ذاتها سر من الأسرار، التي لا يستطيع العقل الإنساني تفسيرها ولا فهمها، إلا أن أي مفكر ديني يؤمن بالتوحيد والتنزيه كان عليه أن يناقش مثل هذه العقيدة كما تجلت في علم اللاهوت المسيحي.

ويعرض الفيومي كعادته للحجة الأساسية ويحاول دحضها، وتتمثل هذه الحجة في أن بعض الآلهة قد صار جسدًا والبعض الآخر روحًا[2].

وحاول من جانبه بيان ما تنطوي عليه عقيدة التجسد من تناقضات داخلية. واستند في دحضه لها إلى عدة مفاهيم: أولها التغير، فإذا ما كان الله ليس جسمًا أي ليس له طولًا ولا عرضًا ولا عمقًا، فيلزم عن ذلك ضرورة أنه ليس بحاجة إلى مكان أو زمان وبالتالي لا تكون له صورة أو تحده حدود. والمفهوم الثاني هو مفهوم التجزئة، أي كيف يمكن لله أن يجعل بعضه جسمًا ماديًا محسوسًا يوجد في مكان وزمان وتلحقه الآلام. وتبرز الثنائية بوضوح في الذات الإلهية وتساءل: كيف يتقبل جزء ما أمر باقي الأجزاء، ويرتضي هذا الجزء لنفسه كل هذه الآلام؟

وتتعارض فكرة التجسد مع مفهوم آخر وهو العدل الإلهي. فإذا كان قد اختار جزءًا معينًا من ذاته دون غيره من الأجزاء ليتحمل كل هذه الآلام، فلابد أن يكون هذا ناتجًا عن استحقاق الآثام، وهذا بالطبع عبث لا يمكن استساغته عقلًا. ويأتي مفهوم الغائية كتتويج لكل هذه الحجج لأن الله

---

(1) انظر: القديس الأنباساويرس من آباء القرن العاشر: الدر الثمين في إيضاح الدين، مطبعة قاصد خير بالفجالة، 1971م، ص21، 22.

(2) انظر: الأمانات والاعتقادات، ص90.

لا يفعل شيئًا عبثًا وأن كل أفعاله تحكمها غاية ما، وعلى ذلك يجب التساؤل: إذا كان الله يفعل كل ذلك، فما هي الغاية التي يرمي إليها من وراء كل ذلك[1]؟

(ج) لقب المسيح

بالرغم من أن الأريوسية على حسب زعم الفيومي نفسه قد اعتبرت المسيح إنسانًا وأنه عبد الله كسائر الأنبياء والرسل وأنه مخلوق مصنوع، وأنهم يعظمون المسيح مثل تعظيم المسلمين لإبراهيم واعتباره خليل الله، وبالرغم أيضًا من تأكيد إنجيل متى على نسب يسوع المسيح وأنه يرجع بنسبه إلى قطبي العقيدة اليهودية وهما إبراهيم وداود، وإعلانه المستمر أن كل النبوات التي وردت في العهد القديم قد تحققت في يسوع المسيح كشخص بعينه. فقد رفض الفيومي كل تلك المحاولات، لأن الاعتراض اليهودي لم يكن مهمومًا بمن يكون المسيح، بقدر اهتمامه بشروط مجيء هذا المسيح. خاصة وأن الخلاف الحقيقي بين اليهودية والمسيحية يكمن في تصورهما لنهاية التاريخ. ففي حين ترى المسيحية أنه بظهور المسيح قد تحققت واستنفدت كل نبوات العهد القديم، وبالتالي تنتظر المجيء الثاني لهذا المسيح.

ترى اليهودية الربانية أن الأمر على خلاف من ذلك تمامًا، لأن مجيء المسيح مرتبط عندها بشروط يجب تحقيقها، وهي خاصة بالأمة اليهودية دون غيرها من الأمم، وأهم تلك الشروط على الإطلاق شرط العودة إلى الوطن.

لم يستند الفيومي في مناقشته لمفهوم المسيح إلى حجج عقلية أو تاريخية، بل اعتمد على تحليل هذا المفهوم تحليلًا لغويًّا، وبيان الدلالات المختلفة لهذا المفهوم كما استقرت في التراث اليهودي، وبيّن أن مثل هذا المفهوم ما هو إلا لقب عام يطلق على كل كاهن وملك وقاضٍ[2].

ويتساءل الباحث: هل التزم الفيومي بالتصور النظري للجدل الذي قدمه؟ وهل طبّقه في جداله مع الفرق والتيارات المختلفة؟

(1) انظر: المصدر السابق، 46.

(2) انظر: المصدر السابق، ص224.

جدير بالذكر أن الفيومي لم يلتزم بما حدده سلفًا لطبيعة الجدل ووظيفته، خاصة أنه اعتبره يمثل الرد على الخصوم وافحامهم استنادًا إلى حجج العقل ومنطقه. ولعل مَن يحاول رصد منحنى الحجة العقلية واستخدامها عند الفيومي، يستطيع أن يلتمس بسهولة أنها قد برزت بوضوح في الجدل الخارجي (النصارى)، في حين أنها اختفت تمامًا في الجدل الداخلي سواء مع القرائين أو البلخي. ومن المرجح أن هذا يعود بصفة أساسية إلى طبيعة الموضوع ذاته، ويقصد البحث بذلك أن غالبًا ما يفرض الموضوع المنهج المستخدم والملائم له. ويتضح ذلك في الجدل الداخلي فالفيومي بوصفه يهوديًا ربانيًا، كان يهدف إلى إثبات أن التوراة الشفوية لا تقل قدسية عن التوراة المكتوبة في شيء، وأنها من مصدر إلهي واحد. وحاول كذلك إثبات أن التوراة المكتوبة منزلة إلهية المصدر، وما دام أنها إلهية المصدر، فيلزم عن ذلك أنها تخلو من أي تناقضات. ومادام أن هدف الفيومي في الجدل الداخلي الدفاع عن شرعية التوراتين، وبما أن خصومه قد استندوا في دحضهم لشرعيتهما إلى الحجج العقلية، فما كان على الفيومي إلا الالتجاء إلى الحجج النقلية. وقد ارتفع منحنى استخدام الحجة العقلية بوضوح في جداله الخارجي وخاصة مع النصارى. ويعود هذا بطبيعة الأمر إلى أن طبيعة الموضوعات هي التي فرضت عليه طبيعة المنهج، لأنه من السهل على أي مفكر عقلاني أن يناقش ويدحض عقائد مثل التثليث والتجسد لأنهما تتنافيان ومنطق العقل. ولعل ما يؤكد أن طبيعة الموضوعات هي التي فرضت على الفيومي طبيعة المنهج المستخدم هو موقفه من مفهوم المسيح.

فبالرغم من أن فرقة مثل الأريوسية قد زعمت أن المسيح ما هو إلا إنسان مثله في ذلك مثل سائر البشر، ونفت إلوهيته، وبالرغم من أن هذه المسألة يمكن استساغتها عقلًا، لكن هذا التصور للمسيح يخالف التصورات اليهودية الربانية المتعلقة بالمسيح اليهودي وعصره، فقد رفض هذا التصور السابق، وقام بتحليل هذا المفهوم تحليلًا لغويًا يفيد أن هذا المفهوم هو لقب عام يطلق على الكاهن والملك والنبي، وقام بتحديد الشروط الخاصة بمجيء المسيح اليهودي.

الفصل الرابع

خلق العالم وقِدمه

يتطلب الخوض في مسألة خلق العالم وقِدمه منهجًا يتناسب مع طبيعة هذه المسألة، خاصة وأن هذه المسألة لا يمكن أن تكون موضوعًا للإدراك الحسي، بل على العكس من ذلك بأنها تستند إلى منطق العقل وحده، في الوقت الذي تند فيه على نطاق الحس[1].

واستخدم الفيومي العديد من المفاهيم، والتي تعبر عن طبيعة المنهج الملائم فمثل هذه المسائل المجردة، مثل الاستدلال بالمعقول، الفكر، العقل، قياس العقل، لبيان اختلاف طبيعة مثل هذه المسائل من غيرها[2]، وتبدأ عملية الاستدلال بمسلمة وهي قضية ليست بديهية بذاتها ولا يمكن البرهنة عليها، ومع ذلك يسلم بها، ويمكن أن تستخلص منها نتائج لا يرفضها العقل[3].

أولًا: أدلة حدوث العالم

وتعد مسألة حدوث العالم هي أولى المسائل الفلسفية التي يحاول أي متكلم البرهنة عليها. وتتطلب هذه المحاولة إعادة تفسير للمفاهيم والمصطلحات الفلسفية، وخاصة اليونانية منها، والتي

---

(1) «إن كل مَن يخوض فيها يلتمس شيئًا لم يقع عليه العيان ولا أدركته الحواس لكنه يروم إثباته عن طريق الاستدلال بالمعقول وهو كيف كانت الأشياء قبلنا؟ وهو كيف كانت قبلها؟ فأصل مطلوبه شيء لطيف لا تلحقه حاسة فهو يروم تناوله بالفكر»، الأمانات والاعتقادات، ص30.

(2) «إنما قصدهم أن يقفوا عليه عن طريق قياس العقل»، المصدر السابق، ص31.

(3) «وليس نحن فقط الذين وطنّا نفوسنا على تسليم شيء في الأول لم تر مثله، بل جميع الخائضين المستدلين وطّنوا نفوسهم على مثل ذلك»، المصدر السابق، ص30.

تشير صراحة إلى قِدم العالم وأزليته. ولعل أهم هذه المفاهيم هي: اللامتناهي، الحركة، الزمان، المحرك الأول. وقد اكتسبت نفس هذه المفاهيم والمصطلحات عبر الصياغة الإسلامية لها مضامين جديدة، حيث أمكن توظيفها من أجل إثبات نقيض القضية الأولى ألا وهي حدوث العالم.

وقدم الفيومي أربعة أدلة مختلفة على حدوث العالم، كما قام بمناقشة النظريات اليهودية المخالفة. واستندت هذه الأدلة إلى مفهوم التناهي على اعتبار أنه معبر عن الحدوث، ودحض مفهوم اللامتناهي باعتباره معبرًا عن القِدم.

1- دليل التناهي:

يشتمل هذا الدليل على ثلاث قضايا أساسية: (أ) أن العالم متناهٍ في الحجم، (ب) استحالة وجود قوة لا متناهية في جسم متناهٍ، (جـ) أن القوة المتناهية لا يمكن أن تكون علة للحركة في زمن لا متناهي[1]. وبالرغم من استناد الكندي نفسه إلى هذا المبدأ، إلا أن التساؤل يبقى حول مصدر مفهوم «القوة»، ومَن صاحب هذا المفهوم؟

يعد يحيى النحوي هو صاحب هذا التطوير، حيث طرح هذا الدليل على النحو التالي: كل جسم متناهٍ، العالم جسم، العالم إذن متناهٍ، كل جسم متناهٍ، قوته متناهية، فالعالم ليس قديم[2] وبذلك يكون قد برهن هذا الدليل على أن العالم فاسد، ما دامت القوة الحافظة له من الفساد هي أيضًا قابلة للفساد، وبالتالي تكون هذه القوة حادثة. ويرى البعض أن هذا الدليل لم يستخدمه أحد من المتكلمين بعد تطويره إلا الفيومي.

ويأتي بعد ذلك سؤال: هل هناك عالم واحد أم عوالم متعددة؟ وقد طرح أرسطو هذا السؤال من قبل ودحض فكرة العوالم المتعددة، ورفض الفيومي أيضًا فكرة العوالم المتعددة، وبيّن أن العالم واحد، وبرهن على رأيه مستندًا في ذلك إلى مسألتين: أنه لا وجود للخلاء في هذا العالم، ثانيًا: التمسك بفكرة المكان الطبيعي للعناصر، وبيان أن كل عنصر يطلب مكانه، الأرض تطلب الوسط،

---

(1) «إن السماء والأرض لما صح أنهما متناهيان يكون الأرض في الوسط ودور أن السماء حواليها وجب أن تكون قوتها متناهية إذا لم يجز أن تكون قوة لا نهاية لها في جسم له نهاية فيدفع بذلك المعلوم، فإذا تناهت القوة الحافظة لها وجب أن يكون لهما أول وآخر»، المصدر السابق، ص31.

(2) انظر بدوي، عبد الرحمن: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات- الكويت 1977، الطبعة الثانية، ص246.

وكذلك الماء يطلب ما فوقها، ثم الهواء ثم النار. ويلزم عن ذلك أن يكون هناك مركز واحد لهذه العناصر كلها تحتله أرض واحدة، ثم حولها الماء الواحد وهكذا الهواء الواحد، فالنار[1].

واستفاد الفيومي بخصوص حجته التي استند إليها في دحض فكرة العوالم المتعددة، وهي حجة أرسطية في الأساس، من المصادر الإسلامية. فعرض أحد تلك المصادر للجدل بين فلوطرخس بوصفه عارضًا لآراء الفلاسفة القائلين بأن العوالم متعددة، ثم يعرض بعد ذلك لحجج أرسطو التي تثبت أن العالم واحد[2].

ويهدف الفيومي من رفضه لفكرة مكان ممتد لا نهائي، أو وجود مكان أو خلاء لا نهائي، وعوالم لا نهائية، بيان أن العالم الحالي محدود ومحصور في حدود مكانه الذي له حاليًّا، وأن اختيار مثل هذا المكان دون غيره لم يكن مصادفة، لأنه لا يوجد خارجه مكان أو خلاء، ويلزم عن ذلك الموقف التمهيد للإجابة عن السؤال المتعلق باختيار زمان بدء العالم، وليس قبله، أي تصور زمان قبل بدء الزمان، وتصور أزمنة كان الله فيها غير فاعل.

2- دليل التركيب:

يحاول هذا الدليل إثبات أن موجودات العالم المختلفة مركبة من أجزاء، وبالتالي لابد من وجود فاعل ما قام بفعل التركيب، وما دام أن هذه الأشياء مركبة فلابد أن تكون حادثة. والتركيب بوجه عام هو الجمع بين عناصر متفرقة يحاول التأليف بينها[3].

(1) « فقلت فلعل هاهنا أراضين كثيرة وسموات كثيرة تحيط كل سماء منها بأرضها فتكون عوالم لا نهاية لها فرأيت ذلك ممتنعًا من جهة الطبع إذ لم يجز أن يكون تراب فوق نار بالطبع ولا هواء تحت ماء بالطبع لأن النار والهواء خفيفان والتراب والماء ثقيلان، فعلمت أنه لو كان في الوجدان أدلة من تراب خارجة عن هذه الأرض لشتت كل هواء وكل نار حتى تتصل بهذه المياه فحصل إلى الحصول التام أنه لا سماء غير السماء ولا أرض سوى هذه الأرض»، الأمانات والاعتقادات، ص33.

(2) انظر: الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا: رسائل فلسفية، جمعها وصححها ب. كراوس، الجزء الأول، مصر 1939م، ص132، 133.

(3) «وذلك أني رأيت الأجسام أجزاء مؤلفة وأوصالًا مركبة فتبين لي فيها آثار صنعة الصانع»، الأمانات والاعتقادات، ص34.

وبالرغم أن التركيب يشمل كل الموجودات، إلا أنه لم يستخدم أي مفاهيم ميتافيزيقية تعبر عن هذا التركيب سواء الصورة والمادة، والجوهر أو العرض، ولم يذكر الأعضاء أو أجزاء التركيب التي تتركب منها الموجودات المختلفة[1].

ويتساءل الباحث: هل يمكن اعتبار مثل هذا الدليل مجرد دليل للتركيب فقط، أم يمكن اعتباره في الوقت ذاته دليل للغائية؟ والملاحظ أن استخدام ألفاظ محددة مثل: الوصل، الجمع، التأليف، التركيب.. فإن مثل هذه الألفاظ لا تشير فقط إلى مجرد التركيب، بل تشير إلى تركيب يهدف إلى تحقيق هدف محدد. ولا يمكن فهم كل هذه الأشياء والموجودات إلا في حالة واحدة وهي افتراض أن هناك خالقًا هو الذي خلق هذه الأشياء بقصد وبإرادة حرة.

واتضحت هذه المسألة بصفة خاصة عند مناقشته موضوع الأفلاك والكواكب. فانصب النقاش حول أحجامها وحركاتها وشكلها، وبيان التمايز والاختلاف فيما بينها في الحجم أو في مجال الضوء المنبعث منها، ولعل هذا ما يبين بوضوح أن هذه الحجة تعد حجة في الغائية أكثر منها حجة في التركيب.

ويمكن التماس الربط بين التركيب والغائية، عن طريق دحض فكرة الاتفاق والمصادفة. وتستند هذه النظرية إلى أن العالم قد وجد بمحض الصدفة والاتفاق، وبالتالي إنكار وجود صانع له، أو غاية محددة تسيّره أو تحكمه[2].

وقام الفيومي بتفنيد مثل تلك النظرية متسائلًا عن دليل يبين كيف اجتمعت تلك الأشياء من تلقاء نفسها. وانتهى من ذلك إلى ضرورة الربط بين التركيب والعلة الفاعلة، والغاية التي يهدف إليها هذا التركيب من جانب آخر[3].

---

(1) «فلعل الوصول واللزوق إنما هي في الأجسام الصغار أعني أجسام الحيوان والنبات»، المصدر السابق، ص35.

(2) «والمذهب التاسع مذهب الاتفاق هؤلاء قوم زعموا أن عقلهم دلهم على أن السموات والأراضين جاءت باتفاق بغير قصد من قاصد ولا فعل من فاعل»، المصدر السابق، ص61.

(3) «ثم أقول وإن كانوا صادقين على الاتفاق فيوجدونا أو يجيزوا أن تجتمع أجزاء بيت من حجارة وخشب من نفسها فتتهدم وتتركب حتى تصير بيتًا»، المصدر السابق، ص63.

والملفت للنظر أن دليل التركيب لم يظهر إلا في كتاب الأمانات، حيث أشار في أحد مؤلفاته السابقة أن الأدلة الأساسية على حدوث العالم التي يستند إليها أي متكلم لا تخرج عن ثلاثة، وحددها كالتالي:

(أ) دليل التناهي في الحركة.

(ب) دليل الأعراض.

(جـ) دليل الزمان. (ولعل استخدام عبارة مثل أصول البراهين على حدوث العالم تؤكد ذلك)[1].

3- دليل الأعراض:

يمكن تقسيم هذا الدليل إلى قسمين تبعًا لطبيعة الموجودات:

(أ) الأعراض التي تحل في الموجودات الحسية.

(ب) الأعراض التي تحل في الموجودات اللاحسية (اللامادية).

2- ويمكن صياغة القسم الأول من الدليل كما عرضه الفيومي على النحو التالي:

أن الأجسام لا تخلو من الأعراض.

والأعراض حادثة.

مالا يخلو من الحوادث لابد أن يكون حادثًا[2].

ويعكس هذا الدليل تصورًا فلسفيًا عامًّا لفكرة التركيب، والتي تندرج تحتها كل موجودات العالم، وإن كان الفيومي قد أغفل هذا التصور العام في دليل التركيب ذاته. ويتساءل البحث: لماذا

---

(1) «أما بعد فإن نهاية الأجسام في دوراتها، وحلول الأعراض فيها، وتقسيم أجزاء الزمان من وسطه، فإنها أصول البراهين على حدوث العالم». الفيومي، تفسير سفر المزامير (كتاب التسابيح)، بالعربية، ص17.

(2) «والدليل الثالث من الأعراض وذلك أني وجدت الأجسام لا تخلو من أعراض في كل واحد منها إما من ذاته أو من غير ذاته، ثم قلت لعل الأرض عارية من هذه الحوادث فتأملتها فوجدتها لا تخلو من نبات وحيوان اللذين هما محدثان في جسمها، ومعلوم أنه مالا يخلو من الحوادث فهو مثلها»، الأمانات والاعتقادات، ص35.

استخدم الفيومي الجسم والأعراض كمفاهيم عامة تدل على التركيب دون غيرها من مفاهيم مثل الصورة والمادة تبعًا لأرسطو، أو الجواهر والأعراض تبعًا للمتكلمين؟ وهل لمفهوم الجسم دلالة خاصة يمكن استخلاصها؟ وقد يتضح هذا من خلال علم الكلام الإسلامي بمدارسه المختلفة التي اختلفت فيما بينها حول أصل العالم، ويمكن تحديد ذلك في ثلاثة اتجاهات رئيسية:

1- مدرسة تقول بالذرية وتقر بالسببية الطبيعية ويمكن تسميتها بمدرسة الخلق المستمر، وتزعم أن العالم مركب من جواهر وذرات أو أعراض، وأن الله خلق العالم دفعة واحدة، وأعطى لأشيائه قوى وطبائع ونفوسًا، بحيث يستمر فعل الله بواسطتها، وبالتالي لا تكون هناك حاجة لخلق العالم كل لحظة. ويرى أصحاب هذه المدرسة أنه توجد علاقات سببية فعلية بين النار والحطب أو بين السبب ونتيجته، أو الظاهرة وسببها أو علتها[1].

2- مدرسة لا تقول بالذرية وتقر بالسببية أيضًا وهي مثل الأولى، باستثناء أن أصل الأشياء عندها ليس الذرات بل الأجسام أو الامتداد، أو الهيولي والصورة.

وهاتان المدرستان تقران بأن العالم وجد بعد عدم، وأن الزمان يبتدئ مع العالم وكذلك الحركة[2].

3- مدرسة الخلق المتجدد، يقبل هؤلاء الأصل الذري للأشياء مع رفض السببية. وعند هؤلاء أن الأعراض لا تبقى زمانين ولهم في ذلك أدلة، والجوهر لا يبقى بدون أعراض، فالعالم يفنى في كل لحظة بجواهره، وأعراضه، ولا توجد أسباب فاعله طبيعية سوى الله فهو الفاعل الوحيد، وما يرى من علاقات سببية، فهو عادة وتكرار وسوء تفسير لأننا نرى نارًا وحطبًا واشتعالًا، فنظن أن النار سبب إحراق الحطب، بينما زامن الله اشتعال الحطب مع النار، وبهذا يفسرون المعجزات [3].

ويصنف الفيومي تحت المدرسة الثانية، التي تقر بالسببية وتعتبر أن الأجسام هي أصل الأشياء، وبذلك يكون قد اختلف مع المدرسة الأولى لقولها بالذرية، وأيضًا مع المدرسة الثالثة لرفضها السببية.

---

(1) انظر: الألوسي، حسام الدين: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، ص143.

(2) انظر: المرجع السابق، ص143.

(3) انظر: المرجع السابق، ص143.

وقد عرّف المتكلمون هذا الدليل «بأنه دليل إنتاج المقدمات للنتائج»، وهو استخلاص النتيجة من المقدمة، بحيث تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية، وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية، لقولنا الجوهر لا يخلو من الحوادث التي لها أول، وهذه مقدمة نظرية لا يمكن التوصل إليها إلا بتدقيق النظر. والنتيجة أن مالا يخلو من الحوادث التي لها أول فهو حادث[1].

(ب) القسم الثاني من الدليل: الأعراض التي تحل في الموجودات اللاحسية (اللامادية): وتعتبر الحركة أيضًا غير مستقلة عن الأعراض، وبالتالي لابد أن تكون حادثة. ويعد التفاوت والاختلاف بين الحركات سواء من حيث السرعة أو البطء دليل على تناهيها وبالتالي على حدوثها. ويمكن صياغة هذا الدليل على النحو التالي:

إن الحركة اللا متناهية لا تختلف فيما بينها.

حركات السماء كثيرة ومختلفة فيما بينها.

∴ حركات السماء متناهية[2]

وتعد هذه الحجة موجهة في الأساس ضد أرسطو الذي زعم أن الحركة الدائمة لا يمكن أن تكون موضوعًا للكون والفساد، وأن ما ينطبق على الحركة ينطبق على الزمان لأنه بدون مثل هذا الزمان يستحيل قياس الحركة[3]، وما دام أن الحركة أزلية لابد أن يكون المحرك لها أزلي هو أيضًا،

(1) «وزعم قوم من المتكلمين أنه لا دليل يدل على حدث الأجسام إلا دليلهم هذا وهو أن: الجسم لا ينفك من الأعراض ولا يتقدمها. وكل مالا ينفك من الأعراض ولا يتقدمها فهو محدث فالجسم إذن محدث فإن رام إنسان أبطال هذا الدليل فقد قال بقدم الأجسام، إذ كان الجسم لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثًا، وبطل الدليل على حدوثه فقد لزم قدمه». بدوي، عبد الرحمن: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص243.

(1) «ثم قلت فلعل السماء تكون عارية من مثل هذه الحوادث فأولها وأصلها الحركة اللازمة لها لا تفتر بل حركات كثيرة مختلفة حتى نسبت كل واحدة إلى الأخرى علمت لها إبطاء وسرعة»، الأمانات والاعتقادات، ص36.

(1) انظر عفيفي، أبو العلا: ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، مجلة كلية الآداب، المجلد الخامس الجزء الأول، مايو 1937م، القاهرة، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، طبع في سبتمبر 1939م، ص107.

وهو في ذات الوقت غير متحرك، وبما أنه واحد يلزم عن ذلك أن تكون الحركة واحدة وأزلية أيضًا[1]، وترتب على ذلك انتفاء العناية الإلهية ما دام أن فعل التحريك يتم من جانب الموجودات فقط، وذلك عن طريق عشقها لهذا المحرك الأول، فهو المعشوق والمعقول في آن واحد[2]. ومن الطبيعي أن تكون الموضوعات موضوع الإدراك لهذا العقل متسقة مع طبيعته، لأنه إذا ما قام بإدراك ما هو أدنى منه يصيبه بالتالي الحركة والتغير، ويكون ناقصًا في طبيعته، وبالتالي فإن أنسب الموضوعات لإدراكه هي ذاته فقط[3].

ويستخلص من التصورات الأرسطية سواء في الحركة أو الزمن، نتيجة ضرورية مؤداها أن العالم قديم، وبالتالي لا توجد أي إمكانية للخلق أو العناية داخل مثل هذا النسق الفلسفي. وعلى ذلك حاول الفيومي جاهدًا إثبات أن الحركة حادثة مستندًا في ذلك إلى وجود العديد من الحركات التي تختلف فيما بينها من حيث السرعة والبطء. وقد اتخذ من هذا الاختلاف والتمايز بين الحركات دليلًا على وجود فاعل ومخصص هو الذي قام بالتمييز بينها. وقد أطلق على هذا الفاعل والمخصص لقب المحرك الأول[4].

وبالرغم من استخدام الفيومي للقب المحرك الأول للتعبير عن الذات الإلهية، إلا أن مضمون هذا اللقب كان مغايرًا تمامًا للمضمون الأرسطي[5].

فأرسطو يرى أن الإله يحرك العالم دون أن يتحرك هو نفسه، ويحركه وهو مفارق للمادة من كل وجه، فلا يقرب ولا يماس، فهو يحرك العالم ويجهله في نفس الوقت. واعتبر أن مهمة المحرك الأول بالنسبة للعالم لا تتجاوز تحريكه لمادة موجودة، وذلك من حيث إن هذه المادة عاشقة للمحرك.

---

(1) المصدر السابق، ص112، 113.

(2) المصدر السابق، ص120.

(3) المصدر السابق، ص120.

(4) «اختلاف الحركات، وذلك أن القوة التي ليست بمتناهية لا تختلف في نفسها فلما شاهدنا حركات السماء مختلفة حتى أن بعضها ينسب إلى بعض على 30 ضعفًا وعلى 365 وعلى أكثر من ذلك علمنا أن كل واحدة متناهية»، الأمانات والاعتقادات، ص60.

(5) «كذلك نقول إن النار تحرق، وللنار محرك هو الهواء وللهواء محرك هو الخالق، فالفعل للخالق الذي هو المحرك الأول»، المصدر السابق، ص58.

وهذا ما دفعه إلى افتراض قدم العالم، لأنه لا توجد بين المحرك الأول والعالم علاقة حقيقية، على أساس أن الأول صورة خالصة وعقلًا مفارقًا مجردًا، وحياته العليا تعقل لذاته، لأن هذا العالم أحط من أن يناله العلم الإلهي. وبالتالي لا توجد عناية بالعالم. وأمام هذه الفجوة الكبرى الموجودة في مذهب أرسطو بين إله هو عبارة عن فكر مجرد لا شأن له بالعالم وبين عالم مادي يتعشق الإله من غير أن يأبه المعشوق للعاشق أو يبلغ هذا العاشق موضوع عشقه، فقد تجاوز الفيومي هذه الفجوة بفضل ما يتصف به الإله عنده من صفات الإبداع والإرادة والحكمة، بحيث يرتبط الله والكون في نظره للوجود برباط فعل الخلق الحقيقي والتدبير الشامل والعناية الدائمة من جانب الله، وبرباط استجابة الكائنات من جانبها لتحقيق مقتضيات الإرادة المبدعة، وهكذا يحل محل التحريك عند أرسطو الإبداع الأصيل عند الفيومي.

4- دليل الزمان:

يمكن تقسيم هذا الدليل إلى قسمين: الأول يتعلق بالدليل ذاته، الثاني يتعلق بنقد التصورات المخالفة لهذا الدليل:

(أ) الدليل ذاته:

يحاول هذا الدليل إثبات تناهي[1] الزمان عن طريق آناته المختلفة، ويمكن صياغة هذا الدليل على النحو التالي:

1- اعتبار الآن الحاضرة هي الآن الرئيسية، لأنها تمثل حلقة الصلة بين الآن الماضية والآن الآتية.

2- لا يستطيع الفكر تجاوز الزمان رأسيًا لأن الزمان لا نهاية له.

---

(1) «إني علمت أن الأزمان ماضٍ ومقيم وآت، وعلى أن المقيم هو أقل من كل آن فوضعت الآن كنقطة وقلت إن كان الإنسان إذا رام بفكرة الصعود في الزمان من هذه النقطة إلى فوق لم يمكنه ذلك لعلة أن الزمان لا نهاية له، ومالا نهاية له لا يسير فيه الفكر صاعدًا فيقطعه. فهذه العلة بعينها تمنع أن يسير الكون فيه سفلًا فيقطعه حتى يبلغ إلينا وإذا لم يبلغ الكون إلينا لم نكن. فيصير هذا القول يوجب أنا معشر الكائنين ليس كائنين والموجودين لسنا موجودين، فلما وجدت نفسي موجودًا علمت أن الكون قد قطع الزمان حتى وصل إليّ، ولولا أن الزمان متناهٍ لم يقطعه الكون، وأعتقد أيضًا في الزمان المستقبل كما اعتقدت في الماضي بلا توقف»، المصدر السابق، ص36.

3- لا يستطيع الوجود الوصول إلينا سفلًا، لأن المسافة بيننا وبينه لا نهاية لها.

4- لو لم يصل الوجود إلينا لما كنا موجودين، وبما أننا موجودون فهذا يعني أن الوجود وصل إلينا، وبما أن الوجود قد وصل إلينا فهذا يعني أن الوجود قد قطع المسافة حتى وصل إلينا.

5- إذًا فالزمان متناهٍ.

وقد استخدم الفيومي العديد من المفاهيم والألفاظ المعبرة عن طبيعة الزمان بوصفه إحدى المشكلات الميتافيزيقية، فاستخدم مفاهيم مثل: الآن، اللامتناهي، الفكر.. واستخدامه لمفهوم الفكر بالتحديد يبين طبيعة هذه المشكلة الميتافيزيقية لأنها لا يمكن مناقشتها إلا بالفكر فقط. ومن الألفاظ الدالة على طبيعة المشكلة هي لفظ «الصعود» للتعبير عن أن اللا متناهي لا بداية له، وأيضًا «سفلًا» للتعبير عن أن اللا متناهي لا نهاية له. ويلقي الأثر الإسلامي بظلاله بوضوح على معالجة الفيومي لمسألة الزمان، وبصفة خاصة الكندي الذي بيّن أن الآن الحاضرة هي الآن الرئيسية لأنها تمثل حلقة الصلة بين الآن الماضية والآن الآتية[1].

وعرف اللامتناهي بأنه ما لا يمكن الشروع فيه أو ما كان مسلكه لا آخر له. ويبين أن الانتهاء إلى زمن محدود يدل على أن الزمان متناهٍ بالضرورة[2].

وكانت محاولة إثبات أن الزمان متناهٍ موجهة في الأساس ضد أرسطو الذي ربط بين الزمان والحركة، واعتبر أن الزمان ما هو إلا زمان أحداث متحركة. ويستحيل أن يعرف الزمان إلا بواسطة الحركة أي عندما يقطع جسم متحرك مجموعة من النقاط، فعندئذٍ فقد يمكن الحكم

(1) « أن للزمان فصلًا مشتركًا للماضي منه والآتي. وفصله المشترك هو الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي الأخيرة، ونهاية الزمان الآتي الأول. ولكل زمان محدود نهايتان. نهاية أولى، ونهاية أخرى». الكندي: الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، سلسلة العلوم الفلسفية، الطبعة الثانية، بيروت 1986م، ص108.

(2) «ومالا نهاية له، لا نقطع مسافته ولا يؤتى على آخره، فإنه لا يقطع مالا نهاية له من الزمان حتى ينتهي إلى زمان محدد بتة والانتهاء إلى زمن محدود موجود به. فليس الزمان مقبلًا من لا نهاية بل من نهاية اضطرار». المصدر السابق، ص107.

بمرور فترة زمنية بين النقطة التي كان فيها في آن معين من الزمان، والنقطة التي أصبح فيها في آن آخر من الزمان. ولابد أن يكون بين الآنين فترة زمنية، أو على الأقل لابد وأن يكونا آنين مختلفين، لأن الجسم يستحيل أن يتواجد في نقطتين مكانيتين في آنٍ واحد. وعلى ذلك قدم تعريف للزمان في السماع الطبيعي وهو: أن الزمان حركة الفلك، وأن بقية الحركات تقاس بهذه الحركات نفسها، والزمان هو الآخر مقيس بها[1].

وبالرغم من أن الفيومي قد اتخذ من الزمان نقطة بدايته، إلا أنه على العكس من أرسطو الذى بدأ من فرضية أساسية وهي « أن الزمان منفصل ومستقل عن أحداث العالم»، وتمكن بذلك من البرهنة على أن الزمان متناهٍ، وعلى حدوث العالم[2]، وعاد بعد ذلك لتصور الزمان الذي يعتمد على الوجود وحركته، وبيّن أن العالم لم يخلق في زمان بل مع الزمان، حيث يمكن الفصل في الحوادث الجزئية بين حادثة وجدت قبل كذا أو بعد كذا.

ولعل بهذا التعريف السابق للزمان يكون الفيومي قد استطاع حل مشكلة أساسية، وهي ماذا كان يفعل الله قبل وجود العالم وزمان العالم المخلوق؟ وذلك بجعل العالم والزمان متساوقان، فإذا كان هناك مادة غير متناهية أو موجود غير متناهٍ، فكذلك زمانه، وإذا كانت أو كان محدودًا فكذلك الزمان.

(ب) الرد على الانتقادات:

يهتم الفيومي في هذا القسم الثاني من الدليل بالرد على الانتقادات التي من الممكن أن توجه ضد دليله، وموقفه النقدي من بعض التصورات الفلسفية للزمان المخالفة له.

وتمثل النقد الأول الموجه لدليل الفيومي إلى فكرة مؤداها، أن مالا نهاية له من الممكن أن تقطع مسافته ويؤتي على آخرها، ما دام أن كل مسافة تتكون من أجزاء لا نهاية لها[3]. ويعد صاحب هذه

(1) انظر: الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا: رسائل فلسفية، ج1، ص138.

(2) «وإنما حقيقته (الزمان) بقاء هذه الموجودات حالًا بعد أخرى من الفلك وما دونه، فإذا لم تكن هذه الموجودات فساقط أن يقال زمان على وجه»، الأمانات والاعتقادات، ص71.

(3) «قال يجوز أن يقطع الإنسان مالا نهاية لأجزائه بالمسير لأنه أي ميل أو ذراع ساره الإنسان فأخطرناه ببالنا ألفيناه يتجزأ أجزاء لا نهاية لها»، المصدر السابق، ص36.

الحجة هو زينون، الذي كانت له حجج مشهورة ضد الحركة. وتسمى هذه الحجة بالحجة الثنائية وتتلخص في أنه لكي يمر جسم من مكان إلى مكان، فلابد أن يمر بكل الأجزاء الموجودة بين كلا المكانين، وعلى هذا فإذا قام جسم من (أ) لكي يصل إلى (ب) فإنه لابد له، لكي يصل إلى هدفه وهو (ب)، أن يمر أولًا بالمنتصف، وليكن (جـ)، لكن قبل أن يصل إلى (جـ) لابد أيضًا أن يكون قد مر بمنتصف النصف وليكن (د)، ولكن يجب أيضًا قبل أن يمر بالنقطة (د)، أن يمر بمنتصف الربع... وهكذا وهكذا..

فإذا كان التقسيم لا متناهيًا فإنه لا يمكن أن يصل إلى النقطة المطلوبة وهي (ب) إلا إذا مر بما لا نهاية له من النقط، ولما كان من غير الممكن أن يقطع شيء ما لا نهاية له من النقط في زمان متناه، فمعنى هذا أنه لا يمكن مطلقًا أن يصل الشيء إلى هدفه، أي أنه لا يمكن الحركة في المكان أن تكون. فعلى أساس المقدمة الأولى، الحركة إذًا غير ممكنة[1].

وقام الفيومي بعرض التصورات المخالفة مثل قول: بعض المتكلمين بالجزء الذي لا يتجزأ، أو القول بالطفرة، أو اعتبار البعض أن اللامتناهي ما هو إلا إضافة أجزاء إلى أجزاء[2].

ويعد النظام صاحب القول بالجزء الذي لا يتجزأ حيث زعم: أنه لا يوجد جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وبالتالي من الممكن تجزئة الجزء إلى مالا نهاية[3].

وينسب القول بالطفرة أيضًا إلى النظام لأنه زعم: أن الجسم من الممكن أن ينتقل من المكان الأول إلى المكان الثالث، دون الحاجة إلى المرور بالمكان الثاني بالضرورة. وإذا ما رمزنا للمكان الأول- بالرمز (أ)، والثاني بالرمز (ب)، والثالث بالرمز (جـ). لتبين أن الطفرة تعني الانتقال من (أ) إلى (حـ) مباشرة، دون المرور عن طريق (ب)[4]. ولعل الرأي الثالث هو رأي ثابت بن قرة الذي سلم بأن وجود اللامتناهي هو وجود فعلي وليس وجود بالقوة، وزعم أنه يزيد وينقص وضرب مثالًا على فكرته بالأرقام، حيث بيّن أن الثلاثة ما هي إلا نصف للستة.. وهكذا.

(1) انظر: بدوي، عبد الرحمن: ربيع الفكر اليوناني، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، 1948م، ص129.
(2) انظر الأمانات، ص36.
(3) انظر مقالات الإسلاميين، ج2، ص16.
(4) انظر المصدر السابق، ص18.

وحاول الفيومي نقد فكرة اللامتناهي وبيان استحالتها، مستندًا في ذلك إلى مفهومي القوة والفعل. فبين أن اللامتناهي لا يمكن أن يكون له وجودًا فعليًا، وأن تجزئة وقسمة الأشياء إلى ما لا نهاية، تكون له مصداقية في حالة واحدة، وهي حالة القوة لا الفعل[1].

وقد استعار الفيومي نقد مفهوم اللامتناهي من الكندي الذي اعتبر أن اللامتناهي هو مجرد وجود بالقوة، أما على مستوى الفعل فيستحيل أن يوجد شيء لا نهاية له[2].

ثانيًا: نظرية الخلق

عالج الفيومي نظرية خلق العالم بشيء من التفصيل في نصين الأول في تعليقه على سفر أشعيا، والثاني في تعليقه على سفر يصيره. وتنصب نظرية الخلق على علاقة الله اللازماني، بالعالم المخلوق مع الزمان. ولعل أول سؤال يطرح نفسه في نظرية الخلق هو: «هل خلق الله العالم دفعة واحدة أم خلقه تدريجيًا؟».

1- الخلق المباشر:

استخدم ثلاثة ألفاظ للتعبير عن مراحل الخلق المختلفة، وإن كانت تلك الألفاظ تؤدي نفس المعنى. البرياه: وتعني الخلق من العدم، واليصيره: وتعني الخلق وفقًا لتقدير محدد سلفًا، والعشه: وتعني التشكيل وفقًا لأحسن صورة[3].

ويثير هذا التصور لعملية الخلق تساؤلًا: فإذا ما كانت هناك مراحل ثلاثة لعملية الخلق تتمثل في التقدير ثم الإيجاد وأخيرًا التصوير، فهل هذه المراحل تعبر عن مراحل زمنية أم لا؟ وهل الذي قام بمثل هذه الأفعال فاعل واحد أم أكثر من واحد؟

---

(1) «فتبينت أن هذا الطعن إنما يقع لنا وهمًا ولا يجوز أن يقع لنا فعلًا، لأنه يدق عن وقوع الفعل عليه أو القسمة»، الأمانات، ص37، 38.

(2) «فإذا الذي لا نهاية له إنما هو بالقوة. فأما بالفعل فلا يمكن أن يكون شيء لا نهاية له». الكندي، الفلسفة الأولى، ص102.

(3) «برياه، واليصيره، والعشه، وإن كانت هذه متقاربة المعاني، فإن لكل واحدة معنى تختص به دون الأخرى. فالبرياه هي اختراع المادة وإظهارها من العدم إلى الوجود. واليصيره هي إيجادها بالتقدير الذي يصلح لما يرى خلقه. وعشه هي ترتيب صور المخلوق على أحسن ترتيب وتصوير». الفيومي، تفسير سفر أشعيا بالعربية نشره هارتويج ويوسف ديرنبورج، جنوه، 1896م، ص123.

واستند في إجابته على هذا السؤال إلى مفهوم الزمن، على اعتبار أن الفعل الإنساني، فعل يحدث في زمن، وبالتالي فإن المراحل الثلاثة من: تقدير، وإيجاد، وتصوير تمثل بالنسبة له مراحل منفصلة ومستقلة عن بعضها البعض. في حين أن الفعل الإلهي، فعل يحدث خارج الزمن، وبالتالي فإن المراحل الثلاثة، تمثل بالنسبة له مراحل منطقية لازمنية. ويلزم عن ذلك بالضرورة أن هذه المراحل الثلاثة بالنسبة للإنسان، تحتاج في كل مرحلة منها لفاعل بعينه، في حين أنه بالنسبة لله فهو وحده المختص بهذه الأفعال المختلفة ولا يشاركه فيها أحد. ولعل استعانته بالأسماء الإلهية الإسلامية من خالق، وبارئ، ومصور ساعدته في التعبير عن فكرته، أكثر من المفاهيم العبرية التي تنتهى كلها إلى معنى واحد محدد وهو الخلق[1].

والمتأمل في الأسماء الإلهية الإسلامية، يجد أن كل اسم منها يختص بمعنى محدد لا يشاركه فيه اسم آخر، وهذا الاسم له دلالة واضحة وثابتة. فالخالق، اسم يطلق على مَن قام بتصنيف المخلوقات، وجعل لكل منها قدرًا محددًا، فأصبح منها الصغير والكبير، الطويل والقصير، الإنسان والحيوان. أي الخلق وفق تقدير محدد سلفا[2]. والبارئ اسم إلهي يقصد به الخلق من عدم، أي أنه خلق العناصر الأربعة من عدم، ثم خلق منها الموجودات المختلفة[3]. واسم المصور، يعني خلق الموجودات المختلفة على صور مختلفة ليتعارفوا بها، ومعنى التصوير التخطيط والتشكيل[4].

2- علاقة الله بالعالم:

ويتبادر إلى الذهن هذا السؤال:

هل فعل الله أزلي أم هو لاحق لوجوده؟، وفي حالة أنه لاحق وله بداية، هي نفسها بداية زمان العالم المحدث، إذًا لماذا لم يفعل منذ الأزل؟ فإن فعل بعد عدم فعل، فهذا مخالف لدليل العلة التامة. فما هو الحل إذًا؟ هذه إحدى المشاكل المتعلقة بصلة الأزلية بالزمان، أو صلة اللازماني كالله-بالزماني- كالعالم.

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص124.

(2) انظر: البيهقي، كتاب الأسماء والصفات: المركز الإسلامي للكتاب، طبع. نشر. توزيع، ص25.

(3) انظر: المصدر السابق، ص24.

(4) انظر: المصدر السابق، ص27.

وقد تحل مسألة اتصال الله بالعالم عن طريق المماثلة، أي المماثلة بين وجود الله في العالم، بوجود الحياة في جسم الإنسان، على اعتبار أن الحياة توجد في كل جزء من أجزاء الجسم، فبالتالي فإن الله يوجد في كل ذرة من ذرات العالم[1].

وتثير مثل هذه المماثلة مشكلة، لأنه طبقًا لهذا التصور السابق، يصبح الله مباطنًا وكامنًا فى العالم غير متعالٍ عليه، لأنه صار روح العالم.

ويمكن أيضًا عن طريق المماثلة إثبات أن الله مفارق للعالم ومتعالٍ عليه، وذلك عن طريق المماثلة بين العقل باعتباره المبدأ المنظم للجسم الإنساني، وبالتالي يمكن اعتبار الله عقل العالم[2] لا يتصل ولا يلمس الدناسة والقذارة الموجودة في العالم[3].

وما دام أن عقل الإنسان لا ينقسم بانقسام الجسم ولا يفسد بفساده، فكذلك الله باعتباره عقل العالم لا يتأثر بانقسامات أو فساد العالم، وكما أن العقل لا يتأثر بدناسة وقذارة الجسم المختلفة، كذلك فالخالق لا يتصل ولا يلمس الدناسة والقذارة الموجودة في العالم[4]

ولعله من الأجدى قبل مناقشة هذه المسألة، تحديد مصدرها، وبيان كيف واجهها مفكرو اليهود قبل الفيومي، خاصة وأن تلك المسألة قد فرضت نفسها بإلحاح.

وقد يكون مصدر تلك المسألة التلمود، والتصور الذي قدمه لعلاقة الله بالعالم، حيث اعتبره في آنٍ واحد يسمو عليه ويلازمه، يعلو عليه ويحل فيه، وهذا يعكس بوضوح النظرة المزدوجة لله[5].

وواجه فيلون مثل هذه المسألة وحاول حلها، فبالرغم من أنه اعتبر أن الله هو عقل الكون وروحه السارية في كل أجزائه، إلا أنه أكد في الوقت ذاته أنه لا يمكن أن يحتويه شيء وأنه فوق الزمان والمكان. ورأى أن هذا التباين بين الله والعالم الذي يتمثل في أن الله مقدس طاهر، وأن العالم

(1) Malter, Henry: Saadiah Gaon, Life and Works. Philadelphia, 1921, p. 190.

(2) Ibid. p. 190.

(3) Ibid. p. 191.

(4) Ibid. p.191.

(5) انظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الرابع (عصر الإيمان)، ترجمة: محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1975م، ص18.

دنس فاسد، يلزم عنه انفصال الله عن هذا العالم المحسوس بالعالم المعقول. ومن أهم المبادئ التي أكد عليها هو أن الله لا يشبه شيئًا ولا يوجد شيء يشبهه. ويلزم عن ذلك أن الله من جهة الواقع وفي الحقيقة كائن مطلق لا علاقة له بأي كائن آخر من الموجودات، ولكن حين ينظر إليه بوصفه خالقًا، أو قاضيًا، يدخل في مفهومه ضربًا من العلاقة، ولا يكون حينئذٍ في الحقيقة، بل في الظاهر من الأمر[1].

ولقد أكد الفيومي هو الآخر على مثل هذه التصورات، ولكن في ظل ثقافة مغايرة، فبيّن أن الله لا يشبه مخلوقاته، وأنه فوق الزمان والمكان[2]، وبيّن أيضًا فيما يتعلق بالنظرة المزدوجة لله سواء من جهة الواقع ككائن مطلق، وأيضًا باعتباره خالقًا عن طريق التفرقة بين صفات الذات وصفات الأفعال[3]. وقد استخدم مصطلح الآنية لبيان أن الله من جهة الواقع وفي الحقيقة كائن مطلق لا علاقة به بأي كائن آخر من الموجودات، ويشير مصطلح الآنية إلى أن الله في ذاته عبارة عن وجود كامل، دائم، ثابت وأن هذا الوجود الكامل هو ماهيته[4].

ولم يكتف الفيومي بذلك بل تطور الأمر حتى أصبح الله أحد التصورات العقلية الضرورية الخالصة[5].

ويتجلى الأثر الإسلامي بوضوح، وخاصة فيما يتعلق بالذات والصفات أو مصطلح الآنية. فقد فرّق المعتزلة بين صفات الذات والتي لا يوصف الله بأضدادها مثل: عالم، وصفات الأفعال

(1) انظر: بربيه، أميل، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري، ترجمة: محمد يوسف موسى، عبد الحليم النجار، الناشر مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1954م، ص108.

(2) «أن الأشياء الموجودة خمسة أصول: الجماد والنامي والحيوان والكواكب والملائكة، ونفت الكتب خمستها من أن تشبه الخالق أو يشبهها»، الأمانات والاعتقادات، ص92.

(3) «وكل ما جرى من هذه الأسماء فحاطها راجع إلى المصنوعين وهذا هو الفرق بين أسماء الذات وأسماء الأفعال»، المصدر السابق، ص106.

(4) «ولو أخذنا في وصفه على اللفظ المحقق لوجب أن نترك سميعًا وبصيرًا ورحيمًا ومريدًا حتى لا نحصل إلا على الآنية فقط»، المصدر السابق، ص97.

(5) «ثم أقول كيف يثبت في أفكارنا هذا المعنى أعني الخالق جل وعز وشيء من حواسنا لم تقع عليه، وكما يحصل لعقولنا إحالة إجماع موجود ومعدوم وسائر المتنافيات»، المصدر السابق، ص107.

التي يجوز وصف الله بها مثل الرضي والحب. واعتبروا أن الذات الإلهية واحدة غير منقسمة، وأكدوا أن الله لا يشبه مخلوقاته[1]، وفيما يتعلق بمفهوم الآنية فقد بيّن الفارابي أن هذا المفهوم يعني الثبات والدوام والكمال، وأنه مشتق من اللغة اليونانية[2].

3- الخلق من عدم:

بعد البرهنة على أن الزمان له بداية هي بداية العالم نفسه، وأن قبل العالم لا يوجد زمان، وأن الله ليس في زمان، وإثبات استحالة عدم تناهي الزمان في الماضي، تأتي مسألة الخلق من عدم.

ويمكن بلورة هذه المسألة في سؤالين محددين:

هل يمكن أن تكون الأشياء قد أوجدت نفسها بنفسها أم لابد أن يكون أوجدها غيرها؟ وفي حالة إذا ما كان أوجدها غيرها فهل أوجدها من شيء أو من لا شيء؟ وبيّن في إجابته على السؤال الأول استحالة أن يكون الشيء هو الذي أوجد نفسه، واستند في ذلك إلى الاستحالة الزمانية[3]. لأنه ما دام أن الزمان ينقسم إلى آنات ثلاثة، تمثل الماضي والحاضر والمستقبل. وبما أن الآن الحاضرة هي الآن الوسطى، وما قبلها ماضٍ، وما بعدها مستقبل، بالتالي تكون الآن الحاضرة ذاتها ليس لها طول ولا بقاء. وقد يكون لها طول فقط، إذا كانت جزءًا من الآن المستقبلة التي لم توجد بعد، أو الآن الماضية التي أيضًا مرت ولم تصبح موجودة. إذًا فالآن الحاضرة لا تحتمل فعلًا. وبناء على هذا التصور لأقسام الزمان لا يمكن للشيء أن يوجد نفسه في الماضي لأنه يكون معدومًا، والمعدوم ليست لديه القدرة على صنع شيء، وأما إذا كان صنع نفسه بعد وجوده فهذا يعد تناقضًا يتمثل في التساؤل: كيف يوجد الشيء نفسه بعد وجوده؟

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق وتعليق د/ علي سامي النشار، عصام الدين محمود، دار المطبوعات الجامعية، 1972م، ص139.

(2) الفارابي، أبو نصر: كتاب الحروف، حققه وقدم له محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1971م، ص1.

(3) «أنا إذا أخطرنا على بالنا أن يصنع الشيء نفسه وجدنا ذلك محالًا على قسمي الزمان جميعًا لأنا إن رمنا تجويز صنعه لنفسه قبل أن يكون، فنحن نعلم أنه معدوم والمعدوم فلا يصنع شيئًا. وإن حاولنا تجويز صنعه لنفسه بعد أن كان فإذا سبق بكونه فقد استغنى بتقديمه من أن ينصح نفسه وليس هاهنا قسم ثالث إلا الآن التي لا تحتمل فعلًا»، الأمانات والاعتقادات، ص37، 38.

وللإجابة على السؤال الثاني كان لا بد من الكشف عن النتائج المترتبة على القول بخلق الشيء من شيء. وتتمثل أولى هذه النتائج أن يكون الشيء قديم[1] غير حادث، ويلزم عن ذلك أيضًا أن يكون الشيء والخالق متساوقان[2] في الوجود، والقدم، وبالتالي تنتفي عملية الخلق، ولا ينصاع الشيء لأوامر الخالق.

ولم يفرق الفيومي بين القدم الزماني والقدم المنطقي وخلط بينهما. فإذا ما كانت أسبقية الصانع على مصنوعه تؤدي إلى حدوث هذا المصنوع، فهذا يدل على الأسبقية الزمانية[3] في حين أن القول بضرورة أن يقدم الصانع على المصنوع[4] فهذا يدل على الأسبقية المنطقية. ولعل هذا الاضطراب يعود إلى اعتقاد الفيومي بالقول بأن العالم قديم بأي معنى من معاني القدم، يلزم عنه بالضرورة انتفاء عملية الخلق. والأمر على العكس من ذلك حيث إن القول بالقدم يعني معاني مختلفة ومتعددة: فمثلًا اعتبار أن العالم خلق أو صنع من مادة أولى، وأن العالم المركب المصور وزمانه. ومن الممكن أيضًا أن يكون العالم أولى بالزمان، محدث بالذات، وهذا أيضًا لا يؤدي إلى إنكار عملية الخلق.

ويمكن أيضًا تفنيد مقولة خلق شيء من شيء عن طريق آخر، فإذا كانت أولًا قد أدت هذه المقولة إلى قدم العالم بالضرورة، فإنها أيضًا قد تؤدي إلى عدم وجود أي شيء أصلًا، ما دام أن وجود كل شيء ناتج عن وجود سابق عليه بالضرورة وهذا إلى مالا نهاية. ولكن بما أننا موجودون، ونحن أحد تلك الموجودات، فهذا يعني بالضرورة تناهي الأشياء التي قبلنا[5].

(1) «فإن قدرنا بهذا القول من شيء أوجبنا أن عينه قديمة لا مخترعة ولا مبتدءة»، المصدر السابق، ص38.

(2) «ولئن كان قديمًا تساوى هو والخالق في القدمه، ووجب أن لا يستطيع له أن يخلق منه أشياء، ولا يقبل أمره»، المصدر السابق، ص39.

(3) «أن الصانع يجب أن يسبق مصنوعة فبسباقه عين الشيء يصير الشيء محدثًا»، المصدر السابق، ص39.

(4) «لأن كل صانع فبالاضطرار من القول يجب أن نقدمه على مصنوعه ذاك»، المصدر السابق، ص273.

(5) وحررت أيضًا إن لم نسلم كون شيء من لا شيء قبله لم يجز أن يوجد شيء بتة. وذلك أنا إذا خطر ببالنا شيء من شيء فسبيل الشيء الثاني في القول سبيل الأول، وعليه شرط ألا يكون إلا من شيء ثالث، وسبيل الثالث في القول سبيل الثاني وعليه شرط ألا يكون من شيء رابع، ويتصل الأمر إلى مالا نهاية. وإذا كان ما لا نهاية له لا ينقضي وجب ألا نوجد وهانحن موجودون، فلولا أن الأشياء التي قبلنا كانت متناهية لا تنقضي حتى وجدنا»، الأمانات والاعتقادات، ص40.

وقد اتخذ الفيومي من وجود الذات دليلًا لدحض فكرة اللامتناهي بصفة عامة، سواء تمثل هذا اللامتناهي في الزمان، أو في الأشياء.

ويأتي بعد ذلك التساؤل عن طبيعة العدم وعن أنواعه. واعتبر أن العدم[1] شيء، وفرّق فيه بين نوعين:

الأول منهما هو ما يمكن تسميته بالعدم الميتافيزيقي، أي الشيء قبل خلقه وانتقاله إلى مرحلة الوجود الفعلي. والثاني، العدم الطبيعي، وهو تحلل الشيء وفساده وتفرق أجزائه بعد وجوده[2]. ولكن ما هي الدلالة المترتبة على اعتبار العدم شيئًا؟

ومن المرجح أن اعتبار العدم شيئًا، يساعد في حل الكثير من المشاكل المتعلقة بعملية الخلق. لأنه ما دام أن الله لا يشبه مخلوقاته، وأن ذاته قديمة في حين أن العالم حادث، إذًا فكيف يصدر الحادث عن القديم؟ لذلك فإن اعتبار العدم شيئًا يحل هذه المشكلة، ولأن العدم شيء، فإن الله يمنح هذا الشيء الوجود ليصير كائنًا. وهذا الحل هو الذي قدمه المعتزلة لحل مثل هذه المشكلة من قبل[3].

4- نقد النظريات اليهودية التي تعارض الخلق:

زعمت بعض النظريات اليهودية أن عملية الخلق قد تمت عن طريق وسائط، أي بصورة غير مباشرة، وزعمت أخرى أن العالم قديم، ورفضت حدوثه.

(أ) النظريات الخاصة بالخلق غير المباشر:

استند بعض اليهود إلى آية وردت في (سفر الأمثال 8: 22)، واستخلصوا منها أن الله قد خلق العالم بواسطة كلمة قديمة، أو بآلة هي الحكمة، أي أنه لم يخلق العالم دفعة واحدة. ولهذا فقد بيّن

---

(1) «أن الشيء في العدم يسمى شيئًا»، تفسير سفر أيوب (كتاب التعديل) بالعربية، ص50.

(2) أن للعدم وجهين أحدهما ألا يكون الشيء والآخر أن يفنى بعد كونه». الفيومي، تفسير سفر الأمثال وهو (كتاب طلب الحكمة) بالعربية، ص128.

(3) انظر: القاضي عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة، ص139.

الفيومي أن الحكمة لا تعني آلة استعين بها في عملية الخلق، بل على العكس من ذلك تعني أن الله خلق العالم محكمًا ومنظمًا[1].

ولعل مصدر هذا الرأي السابق، والذي قام الفيومي بنقده هو المدراش والذي فسر الآية (تكوين 1: 1) في البدء خلق الله السموات والأرض، بأن هناك ستة أشياء وجدت قبل خلق العالم، ومنها ما خلق بالفعل مثل التوراة وعرش المجد، والبعض الآخر في طريقه للخلق. واستدل على قدم التوراة، (بالأمثال 8: 22) الرب قناني أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم، وأعلن أحد الربانيين أن المقصود بالتوراة هنا الحكمة.

ويتضح من ذلك أن الحكمة، التوراة، الكلمة القديمة، هي مترادفات، وموجودات قديمة، استخدمت كوسائل في عملية الخلق، وبالتالي تكون سابقة في الوجود على سائر الموجودات الأخرى.

وحاول الفيومي إعادة تفسير وتحديد مفاهيم مثل: الحكمة والكلمة، وبيان أنهما لا يؤديان إلى القدم بالضرورة. وبيّن أن المقصود بالحكمة وهو التصور المسبق والمحدد والغاية التي من أجلها وجدت الموجودات وتؤكد علاقة الحكمة بالزمان على ذلك، حيث اعتبرها موجودة ومتساوقة في الوجود مع الزمان ذاته، وأن الزمان نفسه خلق بها، أي محكمًا ومنظمًا، وبالتالي يمكن اعتبار أسبقية الحكمة على سائر الموجودات هي أسبقية منطقية لا زمانية[2].

ولعل ما ينطبق على الحكمة، ينطبق أيضًا على الكلمة، حيث بيّن الفيومي أن الكلمة هي الأخرى مخلوقه وحادثة، ولا يمكن اعتبارها كآلة أو واسطة استخدمت في عملية الخلق. ورأى

---

(1) «وألفيت بعضهم يتأول قصه (الأمثال 8: 22) الرب قناني أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم، على أن الله كلمة قديمة لم تزل معه تخلق، إن لفظ قناني معناها خلق، وأوضحت أن تلك الصفة صفة الحكمة وليس يراد بها أنه خلق الأشياء بآلة هي الحكمة، وإنما يراد أنه خلقها محكمة يشهد مَن يراها بأن حكيمًا صنعها»، الأمانات والاعتقادات، ص57.

(2) «صح بذلك ما قال النبي عن الحكمة أنها سبقت جميع الخلائق بالوجوب إذ الكل إنما خلق من أجلها، وأنها كانت مع الزمان بالحدوث في أول آن منه إذ الزمان نفسه بها خلق أعني محكمًا». تفسير سفر الأمثال وهو (كتاب طلب الحكمة) بالعربية، ص49.

أن المقصود بها التأكيد على أن فعل الخلق الإلهي يتصف بالحرية والمباشرة، وأن هذا الفعل يتم وفقًا لغاية محددة سلفًا[1].

ومن المرجح أن اهتمامًا للفيومي بتحليل مفهوم الكلمة بالذات، وبيان أنها حادثة، وذلك بالرغم من تأكيد المدراش على العكس من ذلك تمامًا، يعود إلى وعيه بضرورة وضع الحد الفاصل بين اليهودية والمسيحية حول مفهوم الكلمة. خاصة وأن القديس أوغسطين قد زعم أن الخالق قد استخدم الكلمة كآلة فاعلة لخلق الموجودات، وأن هذه الكلمة قديمة وأزلية وتتساوى في ذلك مع الذات الإلهية[2]. فالكلمة تعتبر إلهًا، وتم خلق السموات والأرض بواسطتها، وأصبحت أيضًا الابن، والحكمة، والقدرة، وكلها تشير إلى معانٍ أزلية قديمة[3].

ومن اليهود مَن يزعم أن الله لم يخلق العالم، بل على العكس من ذلك فإن خلق آدم والعالم، قد قام به أحد الملائكة. وبطبيعة الحال قام الفيومي بتكفير أصحاب هذا الرأي[4].

وقد اعتنق هذا الرأي بنيامين النهاوندي، وأحد الفرق اليهودية وهي فرقة المجاريين. ولعل الذي دفعهم لذلك هو محاولة نسب الصفات والتشبيهات الموجودة في التوراة لهذا الملاك لا إلى الذات الإلهية. وقد اعتبر بعض اليهود أن كلمة (ملاك) كما وردت في التوراة، ما هي إلا تأويل مجازي لقوى الطبيعة المختلفة مثل: النار والسحب والرياح، والتي استخدمها الله كوسائط لتنفيذ أوامره، وينسب مثل هذا الرأي لدانيال القمصي، والذي يعتبر موقفه هذا بمثابة رد فعل على

---

(1) «وقالت إن كلمته تصنع بقولها (مزامير 33: 6) بكلمة الرب صنعت السموات، فرأيت هذا أيضًا من قلة بصرهم باللغة، وإنما تريد الكتب بقولها إن الصانع صنع الأشياء بقوله بأمره أو بمراده أو بمشيئته أنه صنعها قصدًا منه لا على طريق العبث ولا الغفلة ولا الضرورة، وتريد بقولها إنه صنعها بكلمته وبنسمة منه وبقوله وبدعوته أنه صنعها دفعة لا في مدة ولا في جزء جزء».

(2) «وعرفت كذلك كلمتك المساوي لك في الألوهية، الإله الواحد، الخالق لكل شيء». القديس أوغسطين: اعترافات القديس أغوسطينيوس، التراث الروحي، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، الطبعة الثالثة، دار المشرق، بيروت 1986م، ص146.

(3) «اللهم في هذا البدء خلقت السماء والأرض، بكلمتك، بابنك، بقدرتك، بحكمتك»، المصدر السابق، ص245.

(4) «والمتأمل في المعاني التي للباري فأبدع فهو لا حق بالكافرين، كالذين تأولوا قصة خلق آدم نعمل الإنسان على صورتنا، فاعتقدوا أن ملاكًا خلق آدم وكذلك سائر العالم».

محاولة البلخي، الذي زعم أن الله خلق ملاكًا، وأن هذا الملاك هو الذي خلق العالم، كما باشر كل أعمال الخلق الأخرى»[1].

ومن الطبيعي أن كفّر الفيومي كل مَن يزعم أن عملية الخلق عن طريق وسائط مختلفة، سواء كانت كلمة أو ملاك وحتى وإن كان يهوديًا. إذًا فالخلق قد تم دفعة واحدة وبصورة مباشرة، ليلزم من ذلك بالضرورة أن الله فقط هو الكائن الوحيد الذي يتمتع بالقدم والأزلية، وأن كل ما عداه من كائنات فهي مخلوقة وحادثة.

(ب) النظريات الخاصة بقدم العالم:

وتفشت بين بعض اليهود، آراء خاصة بقدم العالم، وخاصة قدم العناصر الأربعة من ماء وهواء ونار وتراب. واستندوا في ذلك إلى آية «وكانت الأرض خربة وخالية». والتي استخلصوا منها أن الأرض كانت على تلك الحالة قبل عملية الخلق، ورفض الفيومي مثل هذا التأويل لتلك الآية، وبيّن أن مثل تلك الآية تأتي بعد آية أخرى هي «في البدء خلق الله السموات والأرض».

ولعل المقصود بأرض خربة وخالية، هو الاعتقاد بوجود مادة غير مخلوقة، ليس لها لون أو شكل أو جسم أو روح. فهي لم تكن عدمًا محضًا، بل تفتقر فقط للشكل والصورة والنظام. وقد يكون ذلك هو الفرق بين العدم والعماء، الذي لا شكل له ولا يستطيع أن ينتقل من شكل إلى آخر لا من حيث الحركة ولا من حيث السكون ولا تأثير للزمن عليه. ومن هذه اللا شكلية خلق الله السموات والأرض.

وكان من اللازم مناقشة هذه النظرية من جانب الفيومي استنادًا إلى نفس الآية وإعادة تفسيرها، وبيان أن مرحلة العماء هي مرحلة لاحقة على عملية الخلق لا سابقة عليها. وقد بيّن في أكثر من موضع أن العناصر الأربعة مخلوقة وحادثة[2].

---

(1) «ومما علمته من أمتنا توهم قدم شيء من الطبائع، فإنما وجدته يظن قدم الماء والهواء إذ قد نصت التوراة على دائرة النار والتراب كما قالت (تكوين 1: 1) في البدء خلق الله السموات والأرض، وإنما ظن بالماء والهواء لأنه توهم أن معنى، وكانت الأرض خربة وخالية، أنها كانت كذلك قبل الخليقة. وهذا ممن تأوله جهل محض لأن التوراة إنما قالت أرض خربة وخالية، بعد ما قدمت في البدء، فكانت الأرض إذ خلقت ترابًا وماء وهواء»، الأمانات، ص57.

(2) انظر: تفسير سفر الأمثال (كتاب طلب الحكمة) بالعربية، ص187.

ثالثًا: الغائية

يمكن تلخيص هذه المسألة في السؤال التالي: هل الشر جوهر قائم بذاته أم أنه مجرد عرض زائل؟. ويترتب على القول بأن الشر جوهر في ذاته، نفي الغائية، والتي يلزم عن نفيها بالضرورة الوقوع في العبثية والتشاؤم، في حين يترتب على القول بأن الشر مجرد عرض زائل، أو ما هو إلا مجرد غياب للخير، إثبات الغائية التفاؤل، ما دام أن الغائية تعني أن العالم يسير وفق خطة محكمة محددة سلفًا، وأن هذا العالم يعد أفضل العوالم الممكنة.

1- الشر بين النظرة الوجودية والنظرة الأخلاقية:

وهناك ما يوحي بأن الفيومي قد جعل للشر قدرًا من الوجود الموضوعي المستقل، خاصة حين اعتبر أن العدم عنصر مكون في الوجود وجزء جوهري مكون له، ولكن في الوقت نفسه اعتبر أن هذا الشر حادث مخلوق[1].

وقد يوحي ذلك بأن الله هو علة وجود الشر في العالم. وتنشأ بناء على ذلك مسألة محددة، وهي بيا أن الحرية بالنسبة للإنسان هي القدرة على فعل الخير والشر، لأنها لو اقتصرت على فعل الخير وحده فإنها لن تكون حينئذٍ حرية، ومن هنا فإن الحرية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون صفة من صفات الله عند من لا يجوزون على الله فعل الشر. ويلزم على نسب قدرة إيجاد الشر في العالم لله، نسب صفة الحرية إليه ضرورة.

ويؤدي الشر الموجود في العالم وظيفة محددة لا تتعارض مع الغائية بل تؤكدها، وتمثل في بيان أن كل المخلوقات في وجودها عاجزة ومفتقرة دائمًا إلى موجودها. وعلى ذلك لا يمكن اعتبار مثل هذا الشر جوهرًا مستقلًا بذاته، بل مجرد عرض مخلوق وزائل مثله في ذلك مثل سائر الموجودات الأخرى[2]، ولعل هذه المسألة تتضح باستخدام المفاهيم الإسلامية مثل الخير المقتضى بالذات،

---

(1) «إنه تعالى في أصل الكون خلق الدنيا قائمة مكتفية لاينقصها من نباتها وأشجارها وسائر أمورها شيء بل على أتم إتقانها وأكمل بنيتها وهيئتها، فلو أن ذلك ينفعل مع الزمان بالطبع لاستغنى الخلق من الاعتماد. فأوجب تدبيره الفساد بحيث يفتقر الجميع إلى التجديد والسعي والتأخير»، تفسير سفر الجامعة وهو (كتاب الزهد) بالعربية، ص16.

(2) «والذي ليس فوقه أنه يلجأ إليه إلا الحاجة إلى رب العالمين وحده إذ كان الخلائق مفتقرين إليه بالبنية والطبع»، المصدر السابق، ص16.

والشر المقتضى بالعرض، وهذا يدل على أن وجود مثل هذا الشر لا يتعارض مع الغاية النهائية التي حددها الخالق، والتي تتمثل في النظام الكلي الذي يشمل الموجودات[1].

2- رفض الشر باعتباره جوهرًا قائمًا بذاته:

وكان من الطبيعي أن يقوم الفيومي بمناقشة الاتجاهات التي زعمت أن الشر جوهر قائم بذاته غير مخلوق أو حادث، وأن له وجودًا موضوعيًا مستقلًا. وتعتبر المانوية خير ممثل لهذا الاتجاه والتي زعمت مستندة في ذلك إلى الملاحظة الحسية أن كل موجودات هذا العالم تنطوي على الخير والشر معًا. وردت الخير إلى علة بعينها، والشر أيضًا إلى علة بعينها وبالتالي يكون هناك فاعلان مستقلان[2].

ولعل لفظة «الأصل» التي استخدمها الفيومي تعبر خير تعبير عن استقلال وموضوعية كل من الخير والشر، وأن لكلاهما مصدر مستقل.

وناقش الفيومي المسلمة الأساسية لهذه الفرقة وهي: أنه لا يمكن أن يصدر فعلان عن فاعل واحد، وانتهوا من ذلك إلى ضرورة وجود فاعلين. وبيّن التناقض الذي تنطوي عليه مثل هذه المسألة، لأنه إذا ما كان هناك فاعلان، وكلاهما في نفس الوقت يفعل فهذا دليل على الحرية، ولكن القدرة على الفعل يلزم عنها أيضًا القدرة على الترك. وعندما يكون هناك موضوع واحد وأراد إحداهما فعله والآخر تركه، فهذا يؤدي أن يكون مثل هذا الموضوع مصنوعًا ولا مصنوعًا في وقت واحد وهذا هو المحال.

ويزعم الفيومي أن الله لا يخلق شرًا، وإنما خلق الأشياء التي تحتمل الخير والشر، وأن الذي يضفي صفة الخير أو الشر على مثل هذه الأشياء هو الفعل الإنساني ذاته[3] وبذلك انتقل بالمسألة

(1) انظر: الشهرستاني الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم، ج4، ص56، 57.

(2) «والمذهب الخامس مذهب مَن قال بصانعين قديمين، وذلك أنهم ينكرون أن يكون فعلان من فاعل واحد، وقالوا وهو ذا نرى الأشياء كلها فيها خير وشر.. ضر ونفع، فقد أوجب أن يكون الخير الذي فيها من أصل كلمة خير، ويكون الشر الذي منها من أصل كلمة شر»، الأمانات، ص48.

(3) «ونحن مجمعون على أن الحكيم لا يخلق شرًا، وإنما خلق الأشياء التي تحتمل أن تكون خيرًا وشرًا للإنسان باختياره»، الأمانات، ص54.

من المستوي الانطولوجي الوجودي، إلى المستوى الأخلاقي الإنساني وربط كلًّا من الخير والشر بالفعل الإنساني وقدرته على الاختيار، وأن هذا الاختيار هو الذي يحدد ما هو الشر وما هو الخير.

ومن المرجح أنه استقى هذه الحجج في دحضه للأساس النظري للمانوية من علم الكلام الإسلامي، وهو ما يعرف بدليل التمانع والذي ينفي وجود فاعلين لشيء واحد، وبيان استحالة وتناقض مثل هذه المسألة، ويستند هذا الدليل إلى الآية «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»[1].

3- التفاؤل:

يأتي التفاؤل كنتيجة منطقية للتأكيد على التوازن والانسجام والائتلاف كقانون يحكم موجودات هذا العالم. ولعل استخدام مفاهيم مثل الاعتدال والقسط، توضح هذه المسألة لأنها تعبر عن التناسب والانسجام بين الموجودات، وأن لكلٍّ منها حدودًا، إذا تجاوزتها هذه الموجودات أدى ذلك بالضرورة إلى العبث والفوضى وهلاك هذا العالم.

وإذا كانت الدائرة تعد أكمل وأتم الأشكال الهندسية، وأنها تعبر في الوقت ذاته عن الانسجام والائتلاف والتوازن، فكان من الطبيعي التأكيد على كروية الأرض حتى تتصف بمثل هذه الصفات[2].

ويتضح من ذلك أن العالم الطبيعي يسير وفق قوانين محددة وصارمة توفر له أكبر قدر من النظام والانسجام، ولا يستثني العالم الإنساني من هذا الانسجام والائتلاف، لأنه قد وضعت له قوانين محددة وصارمة تحكمه وهي الوصايا الأخلاقية التي وضعها الله من أجله وأمره باتباعها.

(1) انظر: في ذلك الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه د/ حمودة غرابة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ومكتبة المثنى ببغداد، 1955م، ص21، 21.

(2) «ولعله يتفكر لأية علة خلق الباري هذه الموجودات، ففي هذه ثلاثة أجوبة: الأول أن نقول خلقها لا لعلة ولا يكون مع ذلك عابثًا لأن الإنسان إنما يصير عابثًا إذ فعل لا لعلة تضيع نفعه وهذا مرتفع عن الخالق. والثاني أراد بذلك أظهار الحكمة وإيضاحها. والثالث أراد بذلك نفع المخلوقين بما يستعملهم فيه فيطيعونه»، الأمانات، ص72، 73.

وما دام أن التصور العام الذي بني على أساسه هذا العالم هو الاعتدال والنظام، وبما أن الوجود الإنساني أحد مكونات هذا العالم، فعلى ذلك فإن أي إنسان يعبث ويفسد ولو حتى في ممتلكاته الخاصة، يجب أن يعلم أنه بمثل هذه الممارسة العبثية والتي لا تحكمها غاية، إنما يحطم الهدف الذي من أجله خلق هذا العالم، والأساس الذي شيد عليه.

وتتضح فكرة التفاؤل بصورة أوضح بالتساؤل عن علة خلق هذا العالم، فهل خلق من أجل غاية محددة؟ أم أنه خلق بلا غاية؟ وأيضًا هذا العالم خلق لأجل مَن؟ لذاته؟ أم للإنسان؟

وقد قدم الفيومي ثلاث إجابات على هذا السؤال، الأولى تؤكد أن الخلق تم بلا غاية محددة، ومع ذلك لا يوجد عبث، أما الإجابتين الآخريين فقد بينتا أن الهدف من عملية الخلق هو إظهار الحكمة الإلهية، وصالح المخلوقات.

ويستشعر المتأمل في مثل هذه الإجابات كما لو أنها تتعارض فيما بينها، حيث تؤكد الأولى أن العالم لم يخلق وفقًا لغاية محددة، والأخريين تؤكدا على العكس من ذلك تمامًا، وهو أن العالم قد خلق من أجل إظهار الحكمة الإلهية وصالح المخلوقات. وفي واقع الأمر لا يوجد هناك أي تعارض لأن الإجابة الأولى تهدف فقط إلى رفع الضروري عن الفعل الإلهي، وبيان أنه فعل حر لا تحكمه غاية بعينها.

ولعل مصدر هذه الإجابات الثلاثة هو الفكر الاعتزالي الذي انقسم إلى اتجاهين، وهما:

(أ) اتجاه يرى أن الله خلق العالم وفقًا لغاية، وإن اختلفوا حول ماهيتها.

(ب) اتجاه يرى أن الله خلق العالم بلا علة [1].

ولعل ما يعضد مقولة التفاؤل، هو التأكيد على أن الله لا يفعل بعباده إلا ما فيه صالحهم، وأن أفضل ما فعله بعباده هو إخراجهم من العدم إلى الوجود[2].

---

(1) انظر: في ذلك الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج1، ص292.

(1) «وأنه لا يصنع العبث ولا التيه، وأنه لا يصنع بعباده إلا الأصلح لهم، وكان اختراعه للأشياء جودًا منه وفضلًا، فأجلُّ إحسانه إلى الخلق إعطاؤهم الكون.. أعني إيجاده لهم بعد ما لم يكونوا»، الأمانات، ص110، 111، 112.

وتعد مسألة الصلاح والأصلح من أهم المسائل التي ناقشها المعتزلة، وفي رأيهم أن الله لا يفعل إلا الأصلح ومكلف بفعله، وأنه لا يوصف بالقدرة على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس هو بأصلح. أما فيما يتعلق بتعريفهم للصلح والأصلح، فقد عرفوا الصلاح بأنه ضد الفساد، في حين رأوا أن الأصلح هو أنه إذا كان هناك صلاحان وخيران، وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق، فهو الأصلح. وتعد هذه الفكرة هي أساس فكرة المعتزلة عن التفاؤل: إن الله عز وجل ليس في قوته، أحسن مما فعل بنا، وأن هذا الذي فعل هو منتهى طاقته، وآخر قدرته، التي لا يمكنه ولا يقدر على أكثر منه، والله لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم[1].

(1) انظر: القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، ص143، 144.

الفصل الخامس

الوحدانية

يعد موضوع التوحيد جوهر العقيدة اليهودية، والمحور الذي حوله تدور كل الموضوعات الأخرى[1]، وقد ربط الفيومي بين إثبات حدوث العالم من جهة وضرورة إثبات الذات من جهة أخرى، وبيّن أنه لا يوجد طريق آخر غير هذه الطريق لإثبات وجود الذات[2]، ويعني بالذات الوجود المطلق (الآنية).

وقد حاول الفيومي إثبات وحدانية الخالق استنادًا إلى التفرقة بين ما أسماه الواحد بالذات من جهة، والواحد المرئي أو الواحد بالعدد من جهة أخرى. وانتهى من ذلك إلى أن الوحدة في الموجودات الأخرى ليست حقيقية لأنها تقال على أشياء كثيرة مجتمعة، وبالتالي فهي قابلة للانقسام، واعتبر أن هذا يدل على أن الأشياء تنطوي على وحدة وكثرة، والوحدة فيها مشاركة للكثرة، أي مشاركة لها في جميع الموجودات[3].

---

(1) «وإنما رددت الكلام في هذه المقدمة مع عادتي الاختصار لأشبعها شرحًا، لأنها قاعدة جميع الكتاب وقطبه»، الأمانات، ص79.

(2) «وليس سبيل إلى دليل ليس من جهة الحدث بوجه»، المصدر السابق، ص81.

(3) «أقول مفتتحًا أن خالق الكل عز وجل لما كان واحدًا بالذات وجب أن يكون المخلوقون من أشياء كثيرة، فأقول هاهنا حتى أن الواحد المرئي أي واحد كان إنما هو واحد في باب العدد وأما المعتبر إذا اعتبره وجده معاني كثيرة»، المصدر السابق، ص281.

في حين اعتبر أن الخالق هو الواحد على الحقيقة الذي لا يتكاثر البتة وغير منقسم، وإن كانت الكثرة يمكن أن تنسب إليه من جهة أفعاله[1].

واتخذ من بعض الموجودات كنماذج ليبرهن بها على فكرته فبيّن أن الشجرة وإن كانت واحدة بالعدد، إلا أن المتأمل فيها يجدها تتركب من أجزاء مثل الأغصان والأوراق والثمار، إلى آخر تلك الأجزاء[2]، وقد أسهب الفيومي في تلك الفكرة وهو بصدد مناقشته أدلة حدوث العالم التي كان من بينها دليل التركيب، والذي أثبت من خلاله أن كل موجودات العالم سواء كانت المادية أو اللامادية هي موجودات مركبة.

وقدم الفيومي أربع حجج لإثبات وحدانية الله، منها ثلاث إيجابية والرابع سلبية. وتتمثل الحجة الأولى في التالي:

إن الأجسام كثيرة.

صانع الأجسام ليس جسماً.

∴ لابد أن يكون صانع الأجسام واحدًا.

لأنه إذا لم يكن واحدًا لكان جسماً.

(أ) أثبت العقل أنه لا بد أن يكون الصانع واحدًا بالضرورة.

(ب) ثبت بدليل حدوث العالم أن العالم واحد، وإذا ما كان أكثر من واحد فإنه يكون في حاجة إلى دليل آخر، في حين أنه لا يوجد دليل غير دليل الحدوث لإثبات وجود الله.

(جـ) وتتمثل الحجة السلبية في أن كل حجة تفند القول بالثنوية، فإنها حجة يمكن إضافاتها للحجج التي تثبت التوحيد[3].

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص281.

(2) انظر: المصدر السابق، ص281.

(3) انظر: المصدر السابق، ص80، 81.

1- نقد الثنوية والتثليث:

كان من الطبيعي على الفيومي الذي حاول إثبات الوحدانية والبرهنة عليها، أن يناقش التيارات المخالفة لهذه الفكرة، وكان على رأسها الثنوية والمثلثة.

(أ) الثنوية:

وتمثل انتقاد الفيومي للثنوية في سؤال أساسي مؤداه:

لماذا رددتم كل الموجودات إلى أصلين اثنين فقط؟ لماذا لم تردوا كل نوع من الموجودات إلى أصل خاص بها، وبذلك تتعدد الأصول بتعدد الأنواع؟ وكانت حجة الثنوية في الرد على ذلك، أن الموجودات وإن تعددت أنواعها، واختلفت فيما بينها، إلا أن هناك قاسماً مشتركًا يجمع بينها وهو النفع والضرر، وعلى ذلك ردوا كل الموجودات إلى أصلين اثنين فقط لا أكثر ولا أقل[1].

وتعجب الفيومي من هذه الفكرة متسائلًا ومبينًا أن النفع والضرر لا يمكن معرفتهما إلا بالحواس الخمسة المختلفة، وبالتالي فإن ردها إلى أصلين فقط ليس أولى من ردها إلى خمسة، واستطرد في ذلك موضحًا أن النفع والضرر يقعان تحت اللون، وأن أصول اللون سبعة، كما أن أصول الطبائع أربعة وأصول الطعام تسعة[2].

وهدف الفيومي من ذلك تفنيد الأساس الذي استند إليه هؤلاء، مبينًا أنه لا يجوز أن يستند البعض إلى رقم بعينه ورد كل الموجودات إليه، لأن مثل هذا المنهج يؤدي إلى تعدد الأصول واختلافها طبقًا للرقم الذي يستند إليه سواء كان اثنين، أو أربعة، أو خمسة أو سبعة، أو تسعة[3].

---

(1) «إني وجدت هؤلاء إذا قيل لهم: لِـمَ أسندتم الموجودات كلها إلى أصلين فقط ولم تزعموا أن لكل نوع منها أصلًا على حدته؟»، المصدر السابق، ص81.

(2) انظر المصدر السابق، ص81، 82.

(3) «لا أطيل الخطب حتى يصح فساد ما ذهبوا إليه من وجه التحكم أيضًا باختلاعهم عددًا من بين سائر الأعداد وقطعهم عليه»، المصدر السابق، ص82.

(ب) التثليث:

أقر الفيومي استنادًا إلى العقل ذاته أن الصانع لابد أن يكون حيًا، قادرًا، عالمًا، لماذا؟ لأنه لا يمكن أن يصنع شيئًا ما إلا مَن هو قادر على صنعه، وقبل ذلك لابد أن يكون مثل هذا الصانع حيًّا، ولكي يكون مثل هذا الشيء المصنوع متقنًا ومحكمًا لابد أن يكون صانعه عالمًا بالضرورة، وانتهى من ذلك إلى أن مثل هذه الصفات الثلاثة من البديهيات العقلية التي تلزم من لقب صانع بالضرورة[1]، وأضاف إلى ذلك أن العقل يصل إليها دفعة واحدة لا بالتدريج ولا يصل إلى صفة منها قبل أخرى[2].

وكان على وعي بأن مثل تلك الصفات لا توجد أي تغير في الذات، وأن اللغة القاصرة والعاجزة عن التعبير هي التي تدفع المرء أن ينحت أو ينشئ لفظة جديدة غير واضحة أو غير متعارف عليها أو متداولة، وبالتالي تكون في حاجة إلى مزيد من الشرح والتفسير والتعبير عنها بألفاظ متعددة، وبذلك تظل المسألة معلقة بلا حل[3].

وناقش العلاقة بين لقب الصانع، والذات، والصفات الثلاثة وانتهى إلى أن لقب «صانع» لا يعني أي تكثير أو زيادة في الذات، خاصة وأنه لا يعني أكثر من أن له «مصنوعًا»، وكذلك فإن الصفات الثلاثة: حي، قادر، عالم.. ما هي إلا شروح لهذا اللقب، وبالتالي فهي تحصيل حاصل أي لا تعني هي الأخرى أي زيادة أو تكثير في الذات بوجه من الوجوه[4].

وبالرغم من ذلك فإنه يمكن التماس فارق ليس بسيطًا بين الصانع من جهة والذات من جهة أخرى. ويتمثل هذا الفارق في أن الصانع كلقب يشير إلى الذات الإلهية بعد ممارسة فعل الخلق، أي خلق العالم بكل موجوداته المختلفة، في حين أن الذات تشير إلى مجرد الوجود المطلق قبل ممارسة فعل الخلق[5].

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص84.

(2) انظر: المصدر السابق، ص85.

(3) «ولم يجز أن نخترع لها لفظة فتكون اللفظة غير متعارفه تحتاج إلى تفسير ونعود إلى ألفاظ كثيرة مكانها»، المصدر السابق، ص85.

(4) انظر: المصدر السابق، ص85.

(5) «لأنه لم يزل وليس شيء من المصنوعات يضاف إليه أو ينسب إليه»، المصدر السابق، ص101.

واستخدم مفهوم الآنية كمرادف لمفهوم الذات للتعبير على أن هذه الذات كانت تتمتع بالوجود المطلق الكامل حتى قبل أن تمارس فعل الخلق.

وحاول بعض علماء اللاهوت إثبات التثليث مستندين في ذلك إلى بعض الآيات الواردة في سفر التكوين، والتي تشير حسب تفسيرهم أن الرب قد ظهر لإبراهيم كثالوث أو في صورة ثلاثة رجال. ورفض الفيومي مثل هذا التفسير استنادًا إلى سفر التكوين ذاته، وبيّن بجلاء أن المتتبع للآيات التالية يستطيع أن يتبين بسهولة أنه بالرغم من انصراف هؤلاء الرجال، إلا أن النور الإلهي ظل متجليًا على إبراهيم، وحتى هذا النور الذي ظهر لإبراهيم عند قدوم هؤلاء الرجال فإنه لا يعني أكثر من أن مثل هؤلاء الرجال كانوا أولياء صالحين[1].

2- التجسيم:

ولقد قدم الفيومي تعريفين محددين للجسم وهما: أ- أن الجسم هو كل ماله أبعاد ثلاثة من طول وعرض وعمق. ب- أن الجسم هو ما يكون قابلًا للقسمة والاجتماع والافتراق[2].

وحدد خمسة اتجاهات اختلفت فيما بينها حول وجود الله أو إنكاره، واختلفت أيضًا حول أسباب هذا الإنكار، ويمكن رصد هذه الاتجاهات على النحو التالي:

(أ) استند الاتجاه الأوّلي في إنكاره لوجود الله، إلى أنه لا يمكن رؤيته.

(ب) واستند الاتجاه الثاني في إنكاره، إلى أنه من المسائل التي تتسم بالدقة والغموض.

(جـ) والثالث زعم أصحابه أنه يمكن أن تكون بعد معرفته معرفة أخرى.

(د) والرابع وبالرغم من أنه اعترف بوجوده، إلا أنه اعتبره جسمًا مثله في ذلك مثل سائر الأجسام.

(هـ) الخامس، فبالرغم من أن أصحاب هذا الاتجاه لا يعلنون صراحة تجسيمه، إلا أنهم يطالبون له بكل شروط التجسيم من: كم وكيف وزمان ومكان[3].

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص90.

(2) «وأقول أن معنى الكم يقتضي شيئين لا يجوزان على الخالق، أحدهما مساحة طول وعرض وعمق، والآخر فصول وأوصال تنفصل وتتصل بعضها ببعض»، المصدر السابق، ص95.

(3) «وأقول إني لما وصلت إلى باب معرفة الصانع رأيت قومًا يدافعون ذلك لعلة أنهم لم يروه، =

ولقد أسهب الفيومي في مناقشته الاتجاهات المختلفة مبينًا أنها جميعًا تنطلق من مسلمة أساسية وهي النظر إلى الله بوصفه جسمًا من الأجسام. فانتقد أولئك الذين يزعمون أنه جسم، مبينًا أن وجود الأجسام المختلفة كانت الخطوة الأولى لإثبات صانعها، وعلى ذلك فإن كل جسم يخطر في البال فلابد أن يكون هو صانعه. وفيما يتعلق بالاتجاه الذي زعم أصحابه بأنه توجد معرفة لاحقه على معرفة الله، فقد بيّن الفيومي مستندًا في ذلك إلى نظريته في المعرفة أن الإنسان يحصل على المعارف عن طريق حواسه المختلفة أي عن طريق الجسم، وبالتالي ينتفي إمكان وجود كائن آخر بعده يمكن معرفته. وانتقد الاتجاه الأخير، الذي زعم أصحابه بأنه ليس جسمًا لكنهم طالبوا أن تكون له انفعالات مختلفة مثل الرضا والغضب، وانتهى من ذلك أنه ما دام ثبت أنه ليس جسمًا، فبالتالي لا بد أن ترفع عنه كل هذه الانفعالات الجسمية[1]، ويمكن على ذلك رصد تعريف ثالث للجسم، هو اعتباره جوهرًا قابلًا للأعراض، ويقصد بالأعراض الانفعالات أو الحركات المختلفة.

ولم يكتف بذلك بل أسهب في مناقشة نفي الأعراض عن الذات الإلهية، وتطرق لهذه المسألة وهو بصدد معالجة المقولات العشرة، وأدرج تلك المسألة تحت مقولة الكيف. واستند في نفيه للأعراض إلى حجج مؤداها:

1- أن الله هو خالق جميع الأعراض بما في ذلك أعراض الحب والكراهية، وبالرغم من ذلك فإنه يمكن أن ينسب إليه الحب والكره، وبمعنى محدد أنه يحب ما أمرنا بفعله، ويكره ما نهانا عنه[2].

2- لا يجوز وصف الله بانفعالات مثل الرضا والغضب، ولكنه إذا ما أوجب للإنسان سعادة، سُمِّي ذلك رضى، وإذا ما أوجب عليه شقاء سُمِّي ذلك سخطًا وغضبًا[3]

= وآخرون لسبب غموضه وغموض معناه ودقته عن كل دقة، وآخرون يسومون أن تكون بعد معرفته معرفة أخرى، وآخرون يسومون تصويره في أوهامهم جسمًا، وآخرون لا يفصحون بتجسيمه، لكنهم يطالبون له الكمية أو كيفية أو مكان أو زمان أو ما أشبه ذلك، فمطالبتهم هذه هي المطالبة بالجسم بعينها»، المصدر السابق، ص76.

(1) انظر: المصدر السابق، ص78، 79.

(2) انظر: المصدر السابق، ص100.

(3) انظر: المصدر السابق، ص101.

3-تعد الانفعالات المختلفة مثل: الغضب والرضا، والحب والكراهية انفعالات بشرية، لأنها لابد أن توجد في جسم، وأنها لا تظهر إلا نتيجة الرغبة في شيء أو الخوف منه، وما دام أن الله لا يرغب ولا يخاف فإن كل تلك الانفعالات لابد أن تكون مرفوعة عنه [1].

واستمرارًا لنفي الأعراض عن الذات الإلهية، حاول الفيومي مناقشة مسألة محددة وهي: هل يتعب ألوهيم الله ويستريح؟ وبيّن أن التعب ليس حركة ولا بتعب فعلي، وإنما المقصود به خلق الأشياء المختلفة، وكذلك الراحة ليست حركة ولا راحة بعد تعب، وإنما هي الانتهاء من خلق الأشياء وتركها [2].

ولعل أهم ما يلفت النظر هنا، أن الموجه للفيومي كانت آية محددة وهي «خلق الله العالم في ستة أيام واستراح في اليوم السابع». ويضاف إلى ذلك أنه عندما ذكر حالات مثل التعب والراحة فقد ذكر ألوهيم ولم يذكر يهوه.

(أ) نقد التصورات اليهودية في التجسيم:

شاع مفهوم التجسيم لدى بعض اليهود، خاصة عندما صوروا الذات الإلهية في صورة جسم، لكن لا جسم بعينه، وإنما يمكن أن يقال إنه جسم شبيه بجسم الإنسان، الإنسان بصفة عامة دونما أي تعيين لأطرافه، وبما أن الله صار له جسم متعين، فتخيلوه يجلس على كرسي، وملائكة يحملونه فوق العرش، وملائكة أخرى تصطف حوله وتحيطه شمالًا ويمينًا، وما دام له جسم كان له أيضًا كلام مسموع وواضح يخاطب به الأنبياء. واستند هؤلاء لتعضيد موقفهم التجسيمي هذا إلى بعض آيات سفر حزقيال [3].

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص101.

(2) انظر: المصدر السابق، ص101.

(3) «فإن هجم هاجم فقال: وكيف يمكن أن يتأول هذه التأويلات لهذه الألفاظ المجسمة؟ ولِمَ ينسب إليها والكتاب قد أوضح بأن صورة على صورة الناس قد رأتها الأنبياء تخاطبهم؟» ويضيف على كلامه «ولاسيما أنها على كرسي وملائكة يحملونه فوق عرش» كما قال (حزقيال 1: 26) وقد ترى أيضًا هذه الصورة «على كرسي وملائكة من يمينها وعن يسارها» كما قال (ملوك أول 22: 19)، المصدر السابق، ص 99.

وتمثل انتقاد الفيومي الأساسي لمثل هذا التصور اليهودي السابق، في التفرقة بين «السكينة» من جانب والذات الإلهية من جانب آخر، موضحًا أن تلك الصورة تشير فقط إلى السكينة والتي هي عبارة عن نور خالص، نور بلا أية صورة سواء كانت صورة لشخص، أو صورة أي جسم آخر، واستخلص من ذلك أن مثل تلك الصورة لا يمكن أن تشير إلى الذات الإلهية على الإطلاق[1].

والذي دفع هؤلاء اليهود إلى القول بالتجسيم، هو منهجهم في التفسير، حيث تمسكوا بمنهج التفسير الحرفي للآيات، ورفضوا تأويلها، وبالتالي انتهوا إلى التجسيم استنادًا إلى تلك الآيات. في حين أن الفيومي الذي رفض مثل هذا المنهج في التفسير حاول التفرقة بين الذات الإلهية من جانب وما أسماه العلماء اليهود بالسكينة من جانب آخر، وانتهى من ذلك إلى أن الأنبياء كانوا يتلقون الوحي ويسمعوه عبر تلك الصورة (السكينة).

وإذا كان هدف الفيومي الأساسي هو تنزيه الذات الإلهية عن التجسيم، وتأكيده على أن مثل تلك الذات لا يمكن أن تتجسد في أي صورة من الصور، كان عليه أن يتعرض بالمناقشة والتحليل لآية من أشهر آيات العهد القديم والتي تعلن بصراحة أن الله خلق الإنسان على صورته، فما كان على الفيومي إلا أن يفند مثال هذا التصور. فحاول أن يبين أن هذه الصورة يجب أن تفسر على سبيل المجاز لا على سبيل التجسيم، مبينًا أن الله بالرغم من أنه خالق جميع الأراضي وجميع الجبال، فإنه قد خص أحد تلك الأراضي وقال هذه أرضي، وأيضًا خص أحد الجبال وقال هذا جبلي، ويقاس على ذلك أنه خالق جميع الصور وخص إحداها وقال هذه صورتي لكن لا على سبيل التجسيم بل على سبيل التخصيص[2] وتبعًا لهذا المنهج في التفسير تعرض لآيات أخرى توحي بالتجسيم، وخاصة إحدى تلك الآيات التي وصفت الله بأنه عبارة عن «نار آكلة غيورة»، ففسر النار على أنها تشير إلى العقاب الإلهي لا إلى الذات الإلهية، لأن العقاب الإلهي للكافر والعاصي يكون شديدًا وقاسيًا مثله في ذلك مثل النار[3].

(1) انظر: المصدر السابق، 99، 100.

(2) «كذلك له جميع الصور وشرف صورة واحدة منها بأن قال هذه صورتي على سبيل التخصيص لا على سبيل التجسيم»، المصدر السابق، ص94.

(3) «فأبين أنه يريد بذلك أنه كالنار معاقبًا مهلكًا لمن كفر وكذب»، المصدر السابق، ص94.

واتباعًا لمثل هذا المنهج في التفسير، بيّن الفيومي أيضًا أن الله هو إله البشر جميعًا، بوصفه خالقًا لهم، وبالتالي يستحيل أن يفضل بعضهم على بعض، أو يميز بعضهم على بعض على الإطلاق. وعلى ذلك أعاد تفسير بعض الآيات التي توحي بأن الله قد اتخذ من اليهود جماعة وحزبًا له وفضلهم على سائر الأمم والجماعات الأخرى، وفسر ذلك تفسيرًا مجازيًا مؤداه أنه رب لجميع المؤمنين والصالحين، وبالتالي لا يكون ربًا لطائفة أو فئة أو جماعة بعينها دون غيرها من الجماعات الأخرى. واعتبر أن تعبيرات مثل إله إبراهيم، أو إله العبرانيين تشير إلى أنه رب للجميع رب للأنبياء والمؤمنين، وأن هذا تشريف وتعظيم منه لكل الصالحين بلا استثناء[1].

(جـ) الرؤية:

استند الفيومي في برهنته على استحالة رؤية الله بالعين المجردة، إلى تحليل عملية الرؤية ذاتها، خاصة وأنه لكي تتم عملية الإدراك الحسي تلك لابد لها من توافر عدة شروط محددة وهي: أن عملية الإدراك تلك تحدث عندما تتصل تلك الألوان المنبعثة من الأشياء بقوة البصر عن طريق وسيط وهو الهواء، وكما أنه لابد من توافر عنصر آخر لكي تتم هذه العملية وهو الضوء لأنه من غير الضوء تنتفي عملية الإدراك في مجملها. ويلزم عن ذلك بالضرورة أنه يستحيل إدراك الله بأي وجه من الوجوه لأنه لا تلحقه الأعراض، وبالتالي لا يكون جسمًا فلا يصلح أن يكون موضوعًا للإدراك[2].

وتطرق الفيومي لمناقشة إحدى المسائل المتعلقة بالرؤية والتي حيرت العديد من اليهود، خاصة أولئك الذين حاولوا إثبات إمكانية رؤية الله استنادًا إلى بعض الآيات الواردة في العهد القديم، والتي تشير إلى أن موسى سأل ربه أن يظهر له حتى يراه. واختلف الفيومي مع هذا التفسير

(1) «وعلى الملك إذ جميع المخلوقين فهم له خلق وصنعة فلا يجوز أن نقول إنه يملك هذا دون هذا ولا أن ملكه لهذا بأكثر ولهذا بأقل والذي نرى الكتب تقول أن قومًا خاصته وملكه وحصته ونحلته (تثنيه 32: 9)، فإنما ذلك على سبيل التشريف والتفضيل لما كان عندنا أن حصة كل إنسان ونصيبه عزيزأن عنده بل قد تجعله هو أيضًا على طريق المجاز نصيب الصالحين وحصتهم كقولها (مزامير 5/ 16)، فهذا أيضًا على سبيل الاختصاص والتفضيل وعلى هذا يكون معنى تسميته ربا للأنبياء والمؤمنين كقوله إله إبراهيم، وكقوله إله العبرانيين، إذ هو رب الكل وإنما هذا تشريف وإجلال الصالحين»، المصدر السابق، ص103، 104.

(2) انظر: المصدر السابق، ص106.

موضحًا أنه يستحيل رؤية الله، وأن كل ما في الأمر، أنه عندما يخاطب الله أنبيائه فإنه يخلق لهم نورًا، حتى يتأكدوا أن هذا كلامه لا كلام غيره، ويأتي الالتباس عندما يحاول الأنبياء التعبير عن رؤيتهم لمثل هذا النور، فمنهم مَن يزعم أنه قد رأى نور يهوه، ومنهم مَن يزعم أنه رأى الله ذاته. وانتهى الفيومي إلى أنه لا يوجد إنسان ما يستطيع تحمل رؤية مثل هذا النور الباهر ويبقى حيًا، وحتى موسى وهارون لم يتحملا رؤيته[1].

وبالرغم من ذلك فإن الفيومي قد ترك مسألة رؤية الله معلقة، حيث ناقش مسألة رؤيته في الدنيا فقط، في حين لم يعلن موقفه من رؤيته في الآخرة من قريب أو بعيد.

3- التشبيه:

كان الفيومي على وعي بالتفرقة الدقيقة بين التجسيم من جانب والتشبيه من جانب آخر. فكان لمفهوم التجسيم في ذهنه دلالة محددة على اعتبار أنه مشتق من الجسم، والجسم عنده هو كل ماله طول وعرض وعمق، سواء كان هذا الجسم جسم إنسان أو حيوان أو نبات. ويعني التجسيم عنده الزعم بأن الله له صورة قريبة من صورة الجسم البشري أي له طول وعرض وعمق. في حين يشير مفهوم التشبيه إلى تصور الله باعتباره كائنًا بشريًا مثله في ذلك مثل الإنسان، له نفس أعضائه وأطرافه وحواسه المختلفة مثل: اليد والرجل والأنف والأذن والعين والفم.

وكان الفيومي على وعي أيضًا بأن التشبيه لا ينشأ إلا نتيجة لاستخدام المنهج الحرفي في التفسير، وعلى ذلك قام بتحديد ألفاظ عشرة بعينها معتبرًا إياها هي المسئولة عن التشبيه في تلك الآيات وهي[2]: الرأس، العين، الأذن، الفم، الشفاه، الوجه، اليد، القلب، الجنان، القدم. وقام بإعادة تفسير هذه الألفاظ استنادًا إلى أن تفسيره ذاك يمثل التعبير الحقيقي عما قصده الأنبياء. فأصبحت الرأس تعني الشرف والعلو، والعين العناية، والوجه الرضا والغضب، والأذن قبول القول، والفم والشفاه البيان والأمر، واليد القدرة، والقلب الحكمة، والجنان اللطف، والرجل القهر[3]. ويبّن

(1) انظر: المصدر السابق، ص106، 107.

(2) انظر: المصدر السابق، ص95، 96.

(3) انظر: المصدر السابق، ص96، 97.

أنه إذا ما كانت مثل هذه الألفاظ قد يوصف بها الإنسان على غير التشبيه أحيانًا، فمن الأولى أن تفسر إذا ما نسبت إلى البارئ تفسيرًا مجازيًا[1].

ولعل أهم ما انتهى إليه الفيومي هو إثباته أن نفي التشبيه يمثل أحد الثوابت الأساسية في التراث اليهودي ذاته. وقد أشار إلى أن هناك من العلماء اليهود مَن قام بترجمة العهد القديم، ترجمة تجنبت التشبيه، وأن هؤلاء العلماء كانوا تلامذة مباشرين للأنبياء، وبالتالي كانوا على وعي تام بمرادهم، هذا بالإضافة إلى أن عقولهم ذاتها اقتضت أن يكون المقصود من هذه الألفاظ معاني أشرف وأجلّ من التشبيه[2].

ويتساءل البحث: إلى مَن يشير الفيومي في هذه الفقرة السابقة؟ وخاصة أنه يحاول إثبات مسألة هامة وهي أن نفي التشبيه لم يكن شيئًا غريبًا على روح التراث اليهودي، وأنه كان يمثل إحدى القواعد الراسخة في هذا التراث. ولعل الإجابة على مثل هذا السؤال بالتحديد قد تكشف عن دلالة ما، وهي المتعلقة بالكيفية التي تعامل الفيومي من خلالها مع التراث الإسلامي، تلك الكيفية التي تبين بوضوح أن تعامله مع هذا التراث كان تعاملًا انتقائيًا.. تعاملًا يهدف إلى توظيف التراث الإسلامي بما يتفق مع ثوابت التراث اليهودي الرباني. وقد يفيد ذلك في تفسير اختياره لتيار فلسفي إسلامي بذاته، دون غيره من التيارات الأخرى.

ولعله كان يشير في تلك الفقرة السابقة إلى أحد العلماء اليهود وهو أنقولوس المتهود، ذلك العالم الذي قام بترجمة العهد القديم إلى اللغة الآرامية. وتميزت ترجمته تلك عما عداها بأنها تجنبت كل الألفاظ التي توحي بالتشبيه والتجسيم، وذلك عن طريق تفسيرها تفسيرًا مجازيًا، فمثلًا ألفاظ

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص97، 98.

(2) «وأما من المنقول فإنا وجدنا علماء أمتنا الأمناء على ديننا أينما وجدوا شيئًا من هذا التشبيه لم يترجموه مجسمًا بل ردوه إلى ما يوافق الأصل المتقدم وهم تلامذة الأنبياء، وأبصر بقول الأنبياء فلو كان عندهم هذه الألفاظ على تجسيمها لترجموها بحالها، ولكنهم صرح عندهم من الأنبياء سوى ما في عقولهم أن هذه الألفاظ الجسمية أرادوا بها معاني شريفة جليلة»، المصدر السابق، ص95.

تشير إلى حركة الرب، أو نزوله أو صعوده، ترجمها بتجلي الرب[1]، وقد أعلن ابن ميمون ذاته عن مدى استفادته من ترجمة هذا العالم المتهود وأثنى عليه، واعتبر أن ترجمته تعد من أهم الترجمات التي تساعد على فهم العهد القديم بصورة دقيقة[2].

وقد يكون الفيومي تأثر في ترجمته للعهد القديم بترجمة أنقولوس، وخاصة في تجنب كل الألفاظ التي قد تشير إلى التشبيه والتجسيم، ولعل ما يؤكد ذلك تردد مفهوم التجلي كثيرًا في ترجمته للتوراة كبديل لألفاظ مثل: صعود، هبوط، ظهور (الرب)، ومفهوم النور كبديل للفظ المجد، وتأكيده على أنه نور مخلوق. ويمكن البرهنة على ذلك عن طريق الاستشهاد ببعض النماذج الدالة، والتي تتمثل في عرض بعض الآيات التي وردت في العهد القديم ذاته كما هي، ثم عرض ترجمة الفيومي لنفس تلك الآيات، وخاصة في الأسفار الخمسة[*]. وقد تردد مفهوما النور والتجلي في ترجمته

(1) «أنقولوس المتهود كامل جدًّا في اللغة العبرانية والسريانية، وقد جعل وكده رفع التجسيم. فكل صفة يصفها الكتاب تؤدي إلى جسمانية يتأولها بحسب معناها وكل ما يجده من هذه الأسماء التي تدل على نوع من أنواع الحركة يجعل معنى الحركة تجليًّا وظهور نور مخلوق أي سكينة واعتناء فهو ترجم: ينزل الرب بتجلي الرب، ويتجلى الرب ولم يقل وهبط الرب»، ابن ميمون، دلالة الحائرين: عارضة بأصوله العربية والعبرية د/ حسين آتاي مكتبة الثقافة الدينية (بدون تاريخ)، ص59.

(2) انظر: المصدر السابق، ص60.

(*) سفر التكوين (2/ 1) وروح الله يرف على وجه المياه، ترجمها الفيومي كالتالي: «وريح الله تهب على وجه الماء. (2/ 6) أن أبناء الله رأوا بنات الناس، ترجمها رأوا بنو الأشراف بنات العامة (5/ 3) وتكونان كالله عارفين الخير والشر، تصيران كالملائكة عارفين الخير والشر. (7-12) وظهر الرب لإبرام. ثم تجلى له الله. سفر الخروج (1-7) فقال الرب لموسى انظر أنا جعلتك إلهًا لفرعون. قال الله لموسى جعلتك أستاذًا في أمر فرعون. (3/ 16) ليتنا متنا بيد الرب. ليتنا موتنا بأمر الله. (21/ 20) أصنع لاسمي ذكرًا آتي إليك. اذكر اسمي أتجلى لك. (17/ 19). وأخرج موسى الشعب لملاقاة الله. فأخرج موسى القوم ليتلقى أمر الله. سفر اللاويين (4/ 9) لأن الرب يتراءى لكم. لأن هذا اليوم الله متجلٍ لكم (6/ 9) فيتراءى لكم مجد الرب. ويتجلى لكم نور الله. (18/ 23) مع تقدمتها وسكيبها وقودًا رائحة سرور للرب. قربانًا مقبولًا مرضيًا لله.

سفر العدد (36/ 10) وعند حلوله كان يقول ارجع يارب. وعند نزوله أن يقول رد يارب نورك. فقال الرب لموسى: هل تقصر يد الرب. فقال الله لموسى هل قدرة الله تقصر الآن. (5/ 11). =

بوضوح. فكان مفهوم التجلي هو البديل المجازي لألفاظ مثل الظهور أو الإتيان أو النزول أو الصعود. وكان مفهوم النور هو البديل لألفاظ مثل المجد أو الروح. وفسر اليد بالقدرة وبالأمر الإلهي، والوجه بالرحمة. واستطرد في تنزيهه للذات الإلهية فنفى إمكانية أن يكون لله أبناء مثله في ذلك مثل سائر البشر، وعلى ذلك ترجم عبارات مثل أولاد الله أو أبناء الله، بأولياء الله وبنو الإشراف. ورفض التماثل بين الله والإنسان الذي يمكن أن توحي به بعض الآيات فترجم الآية التي تتعلق بحواء وآدم بأنهما سيكونا مثل الله، بأنهما سيكونا مثل الملائكة. وترجم الآية التي تشير بأن موسى إله لفرعون، بأن موسي أستاذ لفرعون.

وإذا ما كان الفيومي قد أعلن صراحة وهو بصدد نفيه للتشبيه أن مثل هذا النفي لم يكن شيئًا غريبًا على روح التراث اليهودي، وأن هناك من العلماء اليهود الذين ترجموا العهد القديم وتجنبوا في نفس الوقت كل الألفاظ التي تشير إلى التشبيه والتجسيم، واعتبر أن ذلك النفي يمثل إحدى القواعد الراسخة في التراث اليهودي، واستند في ذلك إلى حجج مختلفة من العقل والنص والنقل،

= فنزل الرب في سحابة وتكلم معه وأخذ من الروح الذي عليه وجعل على السبعين رجلًا الشيوخ فلما حلت الروح تنبأوا ولكنهم لم يزيدوا. فتجلى الله في الغمام وخاطبة وأفاد من النور الذي عليه وجعله على السبعين الشيوخ، فلما استقر عليهم ذلك النور تنبأوا ولم يحتاجوا إلى عودة.

سفر التثنية (19/ 14 أنتم أولاد الرب إلهكم. وإذ أنتم أولياء الله ربكم. (6/ 30) ويختن الرب إلهك قلبك وقلب نسلك. ويشرح الله ربك صدرك وصدر نسلك. (20/ 32) وقال أحجب وجهي عنهم. وقال أحجب رحمتي عنهم.

سفر التثنية (1/ 14) أنتم أولاد الرب إلهكم. وإذ أنتم أولياء الله ربكم. (6/ 30) ويختن الرب إلهك قلبك وقلب نسلك. ويشرح الله ربك صدرك وصدر نسلك. (20/ 32) وقال أحجب وجهي عنهم. وقال أحجب رحمتي عنهم.

سفر التثنية (19/ 14 أنتم أولاد الرب إلهكم. وإذ أنتم أولياء الله ربكم. (6/ 30) ويختن الرب إلهك قلبك وقلب نسلك. ويشرح الله ربك صدرك وصدر نسلك. (20/ 32) وقال أحجب وجهي عنهم. وقال أحجب رحمتي عنهم.

سفر التثنية (1/ 14) أنتم أولاد الرب إلهكم. وإذ انتم أولياء الله ربكم. (6/ 30) ويختن الرب إلهك قلبك وقلب نسلك. ويشرح الله ربك صدرك وصدر نسلك. (20/ 32) وقال أحجب وجهي عنهم. وقال أحجب رحمتي عنهم».

انظر: الفيومي، ترجمة التوراة إلى العربية، نشر بحواشٍ عبرية، يوسف ديرينبورج، باريس، 1893م.

ولعل إلحاح الفيومي على التأصيل اليهودي لنفي التشبيه، يعود بصفة أساسية إلى أن تلك المسألة بالذات كانت محسومة داخل التراث اليهودي دون غيرها من المسائل الأخرى. وبالرغم من ذلك يمكن رصد الأثر الإسلامي في مسألة التشبيه عنده وحتى على مستوى الآيات القرآنية التي تأثر بها كثيرًا، فمثلًا يمكن رصد صدى هذا الأثر في ترجمته لإحدى الآيات الواردة في العهد القديم وهي المتعلقة بختان القلب فترجمها: ويشرح الله ربك صدرك، وهناك الآية القرآنية التي تقول: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح: 1].

وتأثر بعلم الكلام الإسلامي في قضاياه العامة، فقد بدأ علماء الكلام وهم بصدد إثبات الذات بمسلمة، وهي التوحيد بين الذات والصانع، وأشاروا إلى أن البراهين على إثبات الذات هي براهين على إثبات الصانع، بالرغم من أن الصانع لم يكن أحد الصفات أو الأسماء وليس من صفات الذات[1]. وخرج دليل الحدوث بعد ذلك من نظرية الوجود لإثبات الصانع فالطبيعيات ما هي إلا حديث في أدق مسائل التوحيد لإثبات فروع الأصول التي يقوم التوحيد عليها. بل إن كل مسائل الطبيعيات لم تكن إلا مقدمة للإلهيات. وكانت كل نظريات المتكلمين في المجاورة والملامسة والاعتماد والتأليف والاجتماع والافتراق إنما أتت من خلال دليل الحدوث وإثبات حدوث الأعراض كمقدمة لإثبات حدوث العالم. ويصل الأمر أحيانًا إلى درجة أنه يصعب التفرقة بين دليل الحدوث وبين إثبات الذات[2].

وهذا ما أكد عليه الفيومي عندما أشار إلى أن الدليل الوحيد والذي يمكن من خلاله إثبات وجود الله هو دليل الحدوث، ولم يعترف بأي دليل آخر بجانب هذا الدليل.

ونوقشت مسألة التجسيم في التراث الإسلامي باستفاضة. فالتجسيم هو تصوير الله في صورة بدن أو جسم أو شيء، لا بدن بعينه، بل أي بدن يكفي أنه بدن الإنسان، فالله لا يمكن تصويره إلا على صورة إنسان، أي إنسان، الإنسان العام دون أي تعيين للأطراف. وقد يكون إنسانًا بلا جسم، بحيث تكفي صورة الإنسان. وأحيانًا يكون البدن بلا لحم أو دم أو عظم. وفي هذه الحالة يكون من نور ساطع بياضًا[3] واختلفت أيضًا تصورات الجسم في هذا التراث، فمرة يكون جسمًا ذا أبعاد

(1) انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثاني (التوحيد)، ص6.

(2) انظر: المرجع السابق، ص8.

(3) انظر: المرجع السابق، ص181، 185.

ثلاثة: طول، عرض، عمق بحيث يكون جسمًا قابلًا للقسمة وللاجتماع والافتراق، ومرة جوهرًا قابلًا للأعراض[1].

ويمثل التشبيه في التراث الإسلامي تلك النزعة الناشئة من التفسير الحرفي للآيات والأحاديث. فنشأ التشبيه نظريًا نتيجة لاستخدام المنهج الحرفي في تفسير آيات تذكر الرأس والوجه والعين واليد والأصبع والساق والقدم والنزول والصعود والمجيء والذهاب ولا دليل على ثبوته إلا المنقول. وقدم المعتزلة تأويلات مختلفة لتلك الآيات. فأصبح الوجه يعني الذات والوجود والحقيقة، ولا تعني اليد عضو الجسم بل القدرة والقوة. وأوّلوا النزول بمعنى اللطف والرحمة مما يدل على علو الشأن والمرتبة والاستغناء. كما يعني (جاء ربك) أي جاء أمر الله وقضاؤه الفصل وحكم العدل وليس بمعنى الانتقال من مكان لآخر[2].

وظهر موضوع الرؤية في نهاية التوحيد قبل موضوع الكلام وما يتصل به. وهنا يكون نفي الرؤية من باب نفي التجسيم والتشبيه ومخالفة الحوادث، أي من باب ما يستحيل على الله. وظهرت ثلاثة مواقف مختلفة فيما يتعلق بموضوع الرؤية - الأول: إثبات الرؤية الموضوعية إما مع المقابلة أو بلا كيف، وهما موقف التجسيم والتشبيه. والثاني: إثبات الرؤية الذاتية طبقًا لحالات الأفراد وقواهم النظرية والعملية. والثالث: نفي الرؤية الموضوعية كلية وهو موقف التنزيه[3].

ونفى المعتزلة الرؤية الموضوعية كلية وهو موقف التنزيه. لأن مثل تلك الرؤية تعني رؤية الله بالعين كرؤيتها للأشياء مع المقابلة وبشرط الضوء والأشعة والملامسة والجهة والملاقاة والمداخلة، لأنه لا يمكن أن تتم الرؤية بعين البصر إلا بالملاقاة وبالشعاع[4].

وتعد قصة موسى التي تدل على إمكان الرؤية، أقوى الأدلة السمعية في التراثين الإسلامي واليهودي. فقد اعتمد على هذه القصة في التراث الإسلامي على سبيل المثال: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ

(1) انظر: المرجع السابق، ص188.

(2) انظر: المرجع السابق، ص200، 204، 209، 257.

(3) انظر: المرجع السابق، ص261، 264.

(4) انظر: المرجع السابق، ص266.

مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَـٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأعراف: 143]، ومرة أخرى: ﴿فَقَدۡ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةً فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡ﴾ [النساء: 153]، ومرة ثالثة: ﴿وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَـٰمُوسَىٰ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةً فَأَخَذَتۡكُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة: 55][1].

ووجدت أيضًا آيات في العهد القديم تثير الحيرة والتساؤل حول إمكانية الرؤية من عدمها، فهناك آيات توحي بإمكانية الرؤية (خروج 24: 10) «ورأوا إله إسرائيل»، (17) «وكان منظر مجد الرب كنار آكله على رأس الجبل». وقد واجه الفيومي تلك الآيات بآيات مضادة، وتكاد أن تتطابق مع الآيات القرآنية (خروج 33: 8) «فقال أرني مجدك»، (33: 20) «وقال لا تقدر أن ترى وجهي. لأن الإنسان لا يراني ويعيش»، (33: 23) «ثم أرفع يدي فتنظر ورائي. وأما وجهي فلا يرى»[2].

وانتهى الفيومي إلى ما انتهى إليه المعتزلة، حيث اعتبر المعتزلة أن سؤال موسى: ﴿رب أرني﴾ لا يدل على إمكان الرؤية لأن العاقل لا يطلب المحال[3]، وأكد الفيومي هو الآخر من جانبه أنه من المحال رؤية الله[4].

وبالرغم من ذلك فقد اختلف كلا التراثين حول رؤية الله في الآخرة. ففي حين توجد في التراث الإسلامي العديد من الحجج النقلية المباشرة وغير المباشرة تتحدث عن الرؤية في الآخرة، لا توجد أدنى إشارة لمثل هذا الموضوع في التراث اليهودي. فوجدت في التراث الإسلامي آيات مثل: ﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة: 22، 23]، كما يروى أن الصحابة سألوا الرسول: هل نرى ربنا؟ قال: نعم، سترونه كما يرى القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب، وكما ترى الشمس ليس دونها سحاب[5]، وقد أجمع أهل السّنة على رؤية الله في الآخرة. فالله مرئي يوم القيامة من موازة ومقابلة ومواجهة ودون شعاع خارج أو داخل.. رؤية قلبية أكثر منها عينية. وقد تحدث

(1) نقلًا عن المرجع السابق، ص268، هامش رقم (703).

(2) انظر: الأمانات والاعتقادات، ص106، 107.

(3) انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثاني، التوحيد، ص268.

(4) «وأما الخالق ذاته فلا سبيل أن يبصره أحد بل ذلك من جنس المحال»، الأمانات، ص107.

(5) نقلًا عن: حسن حنفي، المجلد الثاني (التوحيد)، ص271، هامش (705)، (707).

الرؤية من جانب الله عندما ينكشف لعبادة المؤمنين في الآخرة انكشافًا تامًّا من غير أن يتخذ صورة المرئي في العين أو اتصال شعاع خارج من العين إلى المرئي. فالرؤية لا تكون بالعين إطلاقًا، لما كانت العين لا تقوى على النظر إلى الشمس في الدنيا، ولكنها قادرة على ذلك في الآخرة[1].

ويختلف الأمر فيما يتعلق بالتراث اليهودي، حيث اقتصر على مناقشة مسألة الرؤية في الحياة الدنيا فقط، في حين لم تثر المسألة على مستوى الحياة الأخروية. وقد يكون سبب ذلك أن عقيدة المعاد الأخروي ذاتها لم تكن عقيدة راسخة بل كانت محل شك واختلاف بين الفرق اليهودية ذاتها. وصرح الفيومي ذاته وهو بصدد مناقشة تلك العقيدة، أنه لا يوجد لها ذكر على وجه الإطلاق في التوراة، وقدم تفسيرات مختلفة لغيابها، وهو في معرض رده على انتقادات البلخي، ومن الطبيعي أنه إذا ما كانت عقيدة المعاد الأخروي كانت محل للخلاف والنزاع المستمر، وبما أن مسألة رؤية الله في الآخرة، مرتبطة بتلك العقيدة، وتلك العقيدة ذاتها كانت غير مستقرة، إذًا فلم تمثل مسألة الرؤية مصدر إلحاح على المفكرين اليهود؟ وقد أعلن الفيومي نفسه أن «الهم» اليهودي الأكبر هو «الهم» بالمعاد الدنيوي، أما فيما يتعلق بالمعاد الأخروي بكل قضاياه ومسائله المختلفة سوف تناقش في العصر المشيحاني وقبل مجيء المعاد الأخروي حيث تكون الأمة قد تفرغت تمامًا لطلب العلم والمعرفة، وأن كل المسائل الأخروية سوف تكون موضع للمناقشة التفصيلية الدقيقة[2].

4- صفة الكلام:

هل الله متكلم؟ وإذا ما كان متكلمًا فهل كلامه قديم أزلي أم مخلوق حادث؟ وهل كلامه يتكون من حروف وأصوات مثله في ذلك مثل الكلام البشري؟ وإذا ما كان يوصف بالكلام فهل يمكن وصفه بالسكوت؟

أثبت الفيومي أن يهوه متكلم بكلام يخلقه، ويرسله إلى الأنبياء أو الجماعة اليهودية عن طريق الهواء. وكان يهدف من إثباته الكلام هو نفي الصفة المضادة ألا وهي صفة السكوت. واستند في نفيه لتلك الصفة إلى اللغة العربية ذاتها، واعتبر أن تلك اللغة تصف الله بالكلام فقط ولم تنسب

(1) انظر: المرجع السابق، ص283، 284.

(2) انظر: المصدر السابق، ص280.

إليه صفة السكوت، واعتبر أن مثل هذا التفسير يتفق مع التفسير اليهودي[1].

وجاء نفي النسيان، بعد نفي السكوت، واستند في ذلك إلى طبيعة اللغتان العبرية والعربية، واللتان تصفا الله بالذكر، ولم تصفه بما هو عكس ذلك أي النسيان[2].

ومن اللافت للنظر أن استخدام الفيومي لتعبير كلام يهوه لا يخلو من دلالة ما. فلم يستخدم كعادته تلك الأسماء الإسلامية كالخالق أو البارئ، أو حتى أحد الألقاب مثل الصانع، ولعل هذا يدل على أنه كان على وعي بأنه يناقش إحدى المسائل اليهودية الخالصة، فاستخدم كلام يهوه ولم يستخدم اسم الوهيم. ولم يناقش الفيومي هذه المسألة بالتفصيل، فعلى سبيل المثال لم يفرق بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، ولم يقدم أي حجج عقلية كعادته لتعضيد موقفه. وقد يعود ذلك إلى أن مسألة خلق التوراة كانت إحدى العقائد الأساسية في اليهودية الربانية، حيث استند إلى حجة نقلية مؤداها أن كل مَن لا يؤمن بالمعاد الأخروي أو بتنزيل التوراة فلن يكون له نصيب في هذا المعاد الأخروي حتى وإن كانت كل أعماله خيّرة[3]، ويضاف إلى ذلك أنه عندما ترجم الآية الواردة في سفر الخروج «وكلم الرب موسى قائلًا» ترجمها «وكلم الله موسي تكليمًا» لتأكيد صفة الكلام. ولعل ما يستوقف البحث هنا هو التساؤل عن دلالة بعض المفاهيم التي استخدمها الفيومي مثل «الخلق» و«التنزيل».

فالمتأمل في مفهوم الخلق، يستطيع أن يلتمس بسهولة أن مثل هذا المفهوم قد أطلقه المعتزلة على كلام الله، فكلام الله عندهم فعل مخلوق، وكلم الله موسى بكلام أحدثه في الشجرة، وتعد مسألة خلق القرآن من المسائل التي أجمع عليها المعتزلة[4].

---

(1) «وفي باب النبوة قالت كلام يهوه وحاصل القول أنه خلق كلامًا أوصله في الهواء إلى سمع الرسول أو القوم، وأما ضد الكلام فإنها قالت (أشعيا 42: 14)، ومعنى هذا السكوت إمهال وإنظار، لكن لغة العرب تطلق عليه وصف الكلام على مثل تأويلنا ولا تطلق عليه صفة السكوت»، المصدر السابق، ص105.

(2) «وما أشبه ذلك يقال في اللغتين ذكرا ولم تطلق واحدة من اللغتين ضد الذكر الذي هو النسيان»، المصدر السابق، ص105.

(3) «نقلوا أن كل مَن لا يعتقد ثواب الآخرة، وتنزيل التوراة، وصدق الناقلين ليس له ثواب في دار الآخرة وعلى أن كل أعماله صلاح»، المصدر السابق، ص264.

(4) انظر: حسن حنفي، المجلد الثاني (التوحيد)، ص488، هامش، (320).

وفيما يتعلق بمفهوم التنزيل، فإن النزول لا يكون إلا للحادث، وقد قدم المعتزلة العديد من الحجج النقلية ليبرهنوا على أن القرآن مخلوق حادث منها: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: 2]، ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الواقعة: 80]، ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: 1]، ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ [البقرة: 185]، والنزول لا يكون إلا للحادث[1].

ومادام أن مسألة خلق التوراة كانت إحدى المسلمات في التراث اليهودي، فلم يبال الفيومي بتقديم الحجج العقلية للبرهنة على هذه المسألة، وحتى لم يناقش الأشاعرة الذين قدموا العديد من الحجج لإثبات قدم الكلام.

- صيغ الكلام:

ناقش الفيومي الكلام هنا بوصفه لغة وقضايا، وانتهى الأمر به إلى تحليل صيغ الكلام. وحدد تلك الصيغ بخمسة، وهي[2]:

1- النداء.

2- الاستفهام: ولا يستخدمه الله بهدف معرفة شيء ما كان مجهولًا بالنسبة له، بل يستخدمه من أجل اطلاع الإنسان على شيء غير معروف له[3].

3- الأخبار: وقد قسمها إلى ثلاثة أقسام طبقًا لأقسام الزمان ذاته، فاعتبر منها: ما هو ماضٍ، وما هو حاضر، وما هو مستقبل.

وناقش معنى تلك الأقسام بالنسبة لله من ناحية وبالنسبة للإنسان من ناحية أخرى. فيعني الماضي بالنسبة لله ما هو قبل آدم، مثل خلق السماء والأرض ومختلف الكائنات، وما بعد آدم، والذي ينقسم بدوره إلى قسمين، إما خبر قوم صالحين مثل خبر إبراهيم وإسحق ويعقوب، الذي يجب على الإنسان الامتثال بهم، وإما خبر قوم غير صالحين، حتى لا يفعل الإنسان مثلهم، ويعني

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص490، هامش (324).

(2) «ينقسم القول خمسة أقسام وأبين أن بمثل كل واحد من فنون تلك الأقسام استصلح البارئ عباده»، تفسير سفر المزامير (وهو كتاب التسابيح)، ص18.

(3) انظر: المصدر السابق، ص18، 19.

الماضي بالنسبة للإنسان ضرورة تعظيم الخالق وتمجيده ورهبته. ويعني الحاضر بالنسبة لله، أن يصف نفسه بالقدرة والعظمة ليرهبه الإنسان، في حين يعني بالنسبة للإنسان وصف نفسه بالعجز والذل والشقاء. ويختص الله بالمستقبل لأنه هو الكائن الوحيد الذي يمكنه معرفة ما يحدث قبل أن يحدث، والذى ينقسم قسمين ترغيب وترهيب، ومنه ما هو في الدنيا ومنه ما يكون في الآخرة[1].

4- الأمر والنهي: وهو يعد أهم العقائد، حيث تدور كل العقائد الأخرى حوله.

5- الشفع والضرع: وهو يتعلق بما لا يجوز أن يقوله الله، ويشير في الوقت ذاته إلى أن الكل محتاج إليه وهو غني عن الكل[2].

وكانت مسألة صيغ الكلام مثار جدل حاد داخل الفكر الإسلامي. ويقصد بصيغ الكلام، الوحي عندما يصاغ في كلام محسوس، والكلام باعتباره كلامًا مقروءًا مكتوبًا، الكلام بوصفه لغة وقضايا[3].

وثار الخلاف حول عدد صيغ الكلام: هل هي ست أم خمس أم ثلاث أم اثنتان أم واحدة. ويمكن القول إن صيغ الكلام ست يمكن رصدها كالتالي: الأمر والنهي، الخبر والاستخبار، الوعد والوعيد. وقد يسقط الوعد والوعيد، ويحل محلهما الدعاء والنداء، وقد يزاد في الأمر والنهي الندب وأمر الإيجاب ونهي التحريم. ويتضمن الخبر الاستخبار أقسام مثل الخبر عن الماضي والحاضر والمستقبل[4].

واختلف كلٌّ من المعتزلة والأشاعرة حول إذا ما كان الكلام واحدًا أم كثرة. سلم الأشاعرة بأن الكلام واحد، وإن اعترفوا في الوقت ذاته بأنه أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد. وكانت حجتهم في ذلك أن كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمرًا أونهيًا وخبرًا واستخبارًا ووعدًا ووعيدًا. وأن الاختلاف والتباين يصل إلى درجة التقابل والتضاد، فالأمر يختلف عن النهي، والنهي يختلف عن الاستفهام، والاستفهام يختلف عنهما[5].

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص19، 20.

(2) انظر: المصدر السابق، ص24.

(3) انظر: مجلد التوحيد. ص518.

(4) انظر: المرجع السابق، ص518.

(5) انظر: المرجع السابق، ص520.

يتضح مما سبق أن الفيومي اتفق مع المعتزلة في موقفها من مسألة صيغ الكلام، فأكد هو الآخر أن الكلام واحد، كما قسم الكلام إلى نداء، استفهام، أخبار، أمر ونهي، شفع وتضرع، ولعل هذا يكشف بجلاء عن مدى تأثره بالفكر الإسلامي، وخاصة الاعتزالي منه في أدق تفاصيله.

5- الأسماء:

لم تظهر مسألة الأسماء عند الفيومي كأصل مستقل، بل كملحق لمبحث الصفات. ولم يفرد لتلك المسألة مساحة كبيرة في هذا المبحث، بل لعله لم يكن يهدف مناقشة تلك المسألة لذاتها، بل يناقشها من أجل إثبات شيء آخر.

وأتت معالجته لهذه المسألة وهو بصدد مناقشة الثنوية، وذلك الاتجاه الذي يقول بإلهين اثنين، وربما احتج عليه بعض هؤلاء محاولين إثبات أن العقيدة اليهودية ذاتها عقيدة ثنوية لأنها تنادي بإلهين ألا وهما يهوه وآلوهيم، وحاول الفيومي من جانبه استنادًا إلى الكتاب ذاته إثبات أن يهوه هو آلوهيم (مزامير 100: 3) اعلموا أن يهوه هو آلوهيم، (أشعيا 45: 18) لأنه هكذا قال يهوه خالق السموات هو آلوهيم[1].

وتجدر الإشارة إلى أن الفيومي عندما يستشهد بآيات من العهد القديم، تكون مثل تلك الآيات مكتوبة باللغة العبرية، وبالتالي يسهل فيها التفرقة بين الأسماء المختلفة مثل يهوه وآلوهيم، كما أنه يشير إلى يهوه بالعلامة (و) كما ترد في التوراة العبرية. في حين أن الترجمة العربية لا تساعد على فهم هذه المسألة على الإطلاق لأنها لا تستخدم أسماء مثل يهوه وآلوهيم استخدامًا دقيقًا، بل في الغالب تشير إليهما بأسماء مثل الرب والله. ويتضح ذلك من خلال الاستشهاد بالآيات التي استخدمها الفيومي للبرهنة على موقفه، فقد ترجمت إلى اللغة العربية على النحو التالي: (أشعيا 45: 18) «لأنه هكذا قال الرب خالق السموات هو الله»، (مزامير 100: 3) «اعلموا أن الرب هو الله».

(1) «فخرجت هذه الحجج موافقة لما قالت الكتب من أنه ليس خالق غير الواحد فإن قال قائل: فما معنى هذين الاسمين المستعملين دائمًا في المقرا يهوه وآلوهيم؟ قلنا قد أحكم أنهما لمعنى واحد كقوله: (أشعيا 45: 18)، وقوله (مزامير 100: 3)، الأمانات، ص82، 83.

6- الأوصاف:

ظهرت في العهد القديم الكثير من الألفاظ التي تعبر عن التعظيم والإجلال للذات الإلهية، التي اعتبرها الفيومي تشير إلى أوصاف الذات، وصارت كأسماء أزلية تدل على الذات[1].

وحددها على النحو التالي:

1- الأزلي الذي لم يزل ولا يزول.

2- الواحد الذات على الحقيقة.

3- الحي القيوم.

4- القادر على كل شيء.

5- العليم بكل شيء.

6- الخالق كل شيء.

7- لا يصنع العبث.

8- لا يجور ولا يظلم.

9- لا يصنع بعباده إلا الأصلح.

10- لا يتغير ولا يتحول.

11- لا يزول ملكه ولا يفنى.

12- أن أمره نافذ لا مرد له [2].

وأسهب بعد ذلك في مناقشة مسألة الأوصاف، موضحًا أنه من الواجب أن يسبح إله بأوصافه الحسنى الجليلة[3]، ولكنه بيّن في الوقت ذاته أن مثل هذا التسبيح والتمجيد ليس تسبيحًا وتمجيدًا للذات الإلهية، وإنما هو تسبيح لوصفه مثل «مبارك مجد الرب»، أو لوصف وصفه مثل «ومبارك

---

(1) « لكنه تسبحه بالمعاني الذاتية»، المصدر السابق، ص110.

(2) انظر: المصدر السابق، ص110.

(3) «والواجب أن يسبح بأوصافه الحسنى الجليلة»، المصدر السابق، ص111.

اسم مجده»، «احمدوا ذكر قدسه»، بل أوضح أنه يوجد في أقوال الآباء ما يشير بأنه وصف وصف وصفه[1].

وقد طبق على الأوصاف أحكام الصفات العامة الخاصة بالنفي والإثبات أو بالغيرية والهوية، أو بالقدم والحدوث[2].

وبالرغم من نفي الفيومي للصفات والأوصاف، إلا أنه أبقى على الأسماء مثل: الأزلي، الواحد، الحي، القادر، العليم، الخالق... إلخ، ويتفق في ذلك مع الأشاعرة الذين أثبتوا أن لله أسماءه الدالة على صفاته الأزلية. وهي كل ما كان من أسمائه مشتق من معنى قائم به فذلك المعنى صفة له أزلية كالحي، القادر، القدير، المقتدر، العالم، العليم، العلام، السامع، السميع، البصير، المريد، المتكلم، الأمر، الناهي، المخبر.. لأن هذه الأسماء دالة على حياته وقدرته وعلمه وإرادته وكلامه وسمعه وبصره، وهذه صفات له أزلية. وعند المعتزلة لم يكن لله في الأزل اسم ولا صفة[3].

إن تصور الإله اليهودي قد بلغ أقصى درجات التنزيه على يد الفيومي، تحت تأثير علم الكلام الإسلامي وخاصة الاعتزالي منه. فبدأ أولًا بتأكيده على أنه واحد، ثم نفى الجسمية عنه عن طريق نفي الأعراض والانفعالات المختلفة عنه، إلى الحد الذي أوصله إلى رفض كون مثل هذا الإله يمكن أن يختص بمكان معين أو بجماعة بعينها (اليهود)، وعلى ذلك أعاد تفسير آيات مثل إله إبراهيم أو إله العبرانيين، وانتهى إلى أنه إله للبشر جميعًا ولا يقتصر على أمة بعينها دون الأمم الأخرى، وأكد على ضرورة تفسير مثل تلك الآيات تفسيرًا مجازيًّا. وفيما يتعلق بالتشبيه ونفيه عن الذات الإلهية، فقد حاول إثبات أن نفي التشبيه كان أحد القواعد الراسخة في التراث اليهودي، إلا أنه يمكن القول إن الترجمة التي اعتمد عليها الفيومي وابن ميمون وغالبًا معظم الفلاسفة اليهود في ظل الحقبة الإسلامية لإثبات تلك الدعوى- هي الترجمة الآرامية لا نقولوس- إلا أن أنقولوس نفسه لم يكن يهوديًّا بل متهودًا، وهذا استنادًا إلى شهادة ابن ميمون ذاته، وهذا يعني أن

(1) انظر: المصدر السابق، ص111.

(2) «فتفهم أرشدك الله ما أثبتناه وأودعه في نفسك وحصله في فكرك، فلا تبادر إلى القطع على لفظه بل اقطع على الأصول المقدمة واجعل اللفظ مجازًا أو تقريبًا كما شرحنا»، المصدر السابق، ص112.

(3) انظر: حسن حنفي، مجلد التوحيد، ص540، هامش رقم (452).

نفي التشبيه ذاته لم يتم على يد أحد علماء اليهود، بل على يد أحد المتهودين، والذي من المؤكد أن يكون نفيهم للتشبيه راجعًا للتأثر بثقافة أخرى.

وانتهى التنزيه بالفيومي إلى حد نفي جميع الصفات والأوصاف عن الذات الإلهية، وأصبح الله عنده مجرد «آنية» أي مجرد الوجود الكامل المطلق فقط. وانتهى أيضًا وهو في معرض مناقشته لمسألة الرؤية أن الله لا يمكن رؤيته بالحواس، وإنما يمكن اعتباره أحد الأفكار الضرورية مثله في ذلك مثل الأحكام العقلية الضرورية التي يستطيع الإنسان من خلالها التمييز بين الحسن والقبح.

وقد استخدم في معالجته لموضوع التوحيد كل الحجج والمفاهيم الكلامية الإسلامية مثل: التجسيم، التشبيه، الكلام، الخلق، التنزيل، الآنية، الواحد، الصانع، الخالق، البارئ، البديهة، الفطرة العقلية، التغير، المجاز والتقريب.

الفصل السادس

العـــدل

أولى الفيومي موضوع العدل اهتمامًا بالغًا، حيث أفرد لمناقشته مؤلفًا بأكمله من مؤلفاته وهو تفسيره لسفر أيوب الذي لقبه بكتاب التعديل، كما خصص له فصلًا كاملًا في مؤلفه الفلسفي وهو كتاب الأمانات.

وقد اتبع المعتزلة في تصنيفه لهذا الموضوع، حيث انفصل به في أصل ثانٍ حفاظًا على استقلاله وإثباتًا لخلق الأفعال، في حين رفض أتباع الأشاعرة الذين يدخل عندهم هذا الموضوع ضمن نظرية الذات والصفات والأفعال أي في التوحيد.

ويشتمل موضوع العدل عند الفيومي على خلق الأفعال وما يتعلق بها من خبر واختيار واستطاعة، ثم الحسن والقبح، والصلاح والأصلح، ثم التكليف وما يتعلق به من: أمر ونهي، وأخيرًا عذاب الأطفال والبهائم والتعويض.

وحاول الفيومي أولًا إثبات العدل الإلهي سلبًا أي عن طريق نفي الظلم عنه، واستند في ذلك إلى: أن للظلم دوافع ثلاثة فقط وكلها منفية عن الله وهي: أ- خوف المظلوم ممن ظلمه، ب- محاولة تحقيق منفعة، جـ- الجهل الذي يمنعه من معرفة الحق، ومادام أن الله لا يخاف ولا يجهل شيئًا من الأشياء فبالتالي لا يجوز وصفه بالظلم[1].

---

(1) «بأن الجور له ثلاثة أسباب لا رابع لها وثلاثتها منفية عن البارئ، وأولها يجور الجائر خوفًا ممن جار عليه، والثاني رغبة إلى شيء يناله منه، والثالث جهلًا منه بموضع الحق فالخالق الذي لا يقال عليه أنه لا يخاف ولا يجهل شيئا من المعلوم، فقد ارتفعت عنه الأسباب كلها»، الأمانات والاعتقادات، ص196.

أولًا: الحرية

تقتضي فكرة الشخصية بالضرورة فكرة الحرية، فلا شخصية بلا حرية، ولا حرية بلا شخصية، وذلك من ناحيتين: الأولى أنه لا مسئولية إذا لم توجد الشخصية، ولا مسئولية إذا لم توجد الحرية، فلا وجود للشخصية إذن إلا مع الحرية، والثانية أن الحرية هي الاختيار ولا اختيار إلا بالنسبة إلى شخصية تميز لأنها تتميز. وبما أن الحرية هي القدرة على فعل الخير والشر بالنسبة إلى الإنسان الفرد. ومن هنا جاء الارتباط الوثيق بين الحرية وبين الخطيئة. فحيث لا توجد الخطيئة لا توجد الحرية، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة بالضرورة.

1- إثبات الحرية:

وقد استند الفيومي إلى العديد من الحجج لإثبات الحرية، ويمكن تقسيم هذه الحجج إلى حسية وعقلية. ففرّق أولًا بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية، وهي تفرقة تثبت الحركة بناء على الحركة الاختيارية. وقد ركز على الحركة الاختيارية وأسقط الحركة الاضطرارية، واعتبر الأولى دليل حسي على الحرية[1]. أما الحجج العقلية فإنها تقوم على استحالة إثبات مراد لإرادتين وهي الحجة العامة لإثبات الحرية أو على استحالة إعطاء الله أمرًا يأباه ويكرهه، وإلا كان ذلك جمعًا بين متناقضين فإما أن يكون الفعل للإنسان أو لغيره ولا سبيل إلى الاشتراك، وإلا وقعنا في الشرك. ولا يعقل تكليف بلا قدرة أو أمر بلا إرادة، فحسن الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام يدل على أن الإنسان قادر على الفعل وعلى أن يكون فعله موضوعًا للحكم. ومادام الإنسان مطالبًا بالطاعة فإن الفعل ممكن، ومادام الفعل ممكنًا فإن الإنسان حر. ولو لم يكن الإنسان صاحب أفعاله وكان في الوقت نفسه مكلفًا محاسبًا لكان واقعًا تحت ظلم وجور. ومادام هناك حساب وعقاب فلا حساب ولا عقاب بلا حرية أو مسئولية. ويعد ذلك دليلًا على أن الله لا يتدخل في أعمال العباد ولا يشاء منها فعلًا إيجابًا أم سلبًا. لم يخلق منها شيئًا وإلا كان مسئولًا عن المعاصي والنتائج والشرور، لم يخلق

(1) «ثم أقول بعد هذا الأمر أن الخالق لا مدخل له في أعمال الناس بوجه ولا يجبرهم على طاعة ولا على معصية، ولي على ذلك دليل من طريق الحس ومن طريق العقل ومما في الكتب والآثار. فأما من المحسوس فإني وجدت الإنسان يشعر من نفسه بأنه يقدر أن يتكلم ويقدر أن يسكت ويقدر أن يمسك ويقدر أن يترك ولا يشعر بقوة أخرى تمانعه على إرادته البتة»، المصدر السابق، ص 152.

الخير ولا الشر منها. فالله لم يخلق الخير حتى يجعل الإنسان فاعلًا له ولا الشر، لأن الخير لا يفعل إلا الخير. ولا يتدخل آخر في أفعال العباد[1].

2- القدرة والاستطاعة:

أكد الفيومي على أن حرية الأفعال تقتضي بالضرورة أن تكون الاستطاعة قبل الفعل حتى يكون الفعل ممكنًا بعد الاستطاعة، وحيث يتأتى الفعل بإرادة الإنسان الموجودة من قبل. وبيّن أن القدرة على الشيء هي أيضًا قدرة على تركه، لأن القدرة هي قدرة على الفعل وعلى عدم الفعل فكل فعل هو إقدام وإحجام، والإحجام أي عدم الفعل هو نوع من الفعل يتطلب جهدا وقدرة واستطاعة، فلو لم يكن الإنسان قادرًا على الفعل والترك لما كان حرًّا.

وقام بانتقاد الأشاعرة أصحاب نظرية الكسب الذين زعموا أن القدرة والاستطاعة توجد في لحظة الفعل ساعة وقوعه لاقبله ولا بعده، مادامت القدرة ليست من الفاعل ولا من الإرادة فليس لها وجود سابق على الفعل، بل توجد في نفس اللحظة مع الفعل. ومادامت القدرة تحصل مع الفعل فإنه لا يجوز الترك. ومن ثمّ يصبح الفعل ضروري الحصول ويكون الإنسان مجبرًا على الفعل، ولذلك كانت القدرة في الجبر أيضًا مع الفعل، أي مقارنة القدرة لمقدورها. واستندوا في ذلك إلى حجة مؤداها أن الصلة لا تكون إلا مع معلولها لا قبلها[2].

---

(1) «وأما من المعقول فإن الحجج قد قامت فيما تقدم على فساد أن يكون فعل واحد من فاعلين، ومَن ظن أن الخالق عز وجل يجبر عبده على شيء فقد جعل فعل الواحد لهما جميعًا. وأيضًا لأنه لو كان سيجبره لم يكن معنى لأمره ونهيه له وأيضًا لو جبره على فعل لم يجز أن يعاقبه عليه. وأيضًا لو كان الناس مجبورين لوجب الثواب للمؤمن والكافر إذ كل واحد عمل فيما استعمل»، المصدر السابق، ص152.

(2) «ورأيت أيضًا أن الاستطاعة يجب أن تكون قبل الفعل حتى تعطي الإنسان الفعل والترك على البدل ولأنها لو كانت مع الفعل سواء كان كل واحد سببًا للآخر أو لا واحد منهما سببًا للآخر. ولو كانت بعد الفعل لكان الإنسان يقدر على رد ما قد عمله وهذا محال والذي قبله محال، فقد وجب أن تكون قدرة الإنسان قبل فعله ليتم بها بلوغ أمر ربه، وأرى أن أبيّن أن الإنسان كما أن فعله للشيء هو فعل كذاك هو تركه لأنه إنما تركه بأن يفعل ضده»، المصدر السابق، ص151.

واستدل على حرية الإرادة مستندًا إلى أن الشريعة ذاتها ترفع العقوبة عن الساهي لا لشيء إلا لأن أفعاله ينقصها الروية والقصد والغاية، وهي شروط الفعل الحر[1].

3- العلم الإلهي المسبق والحرية الإنسانية:

وتعد صفة العلم الإلهي الشامل أهم الصفات التي يتذرع بها لإثبات الجبر، خاصة وأن الجبر في الأفعال ينشأ من تصور علم الله المسبق بكل ما يحدث في الكون نتيجة لإثبات صفة العلم وقدمها وشمولها، لذلك كان نفي الصفات وإثبات حدوثها إثباتا لحرية الأفعال.

واستند الفيومي في دحضه لهذا الرأي السابق إلى بيان التناقض الذي ينطوي عليه، خاصة إذا استخلص المرء منها كل النتائج اللازمة منه. فإذا كان الله قديمًا، فعلمه أيضًا قديم، وإذا كان عالمًا بكل أفعال العباد قبل حدوثها مثلها في ذلك مثل سائر الأشياء، فتكون النتيجة اللازمة عن ذلك ضرورة هي أن الأشياء والأفعال قديمة مثل الله ذاته. وبيّن الفيومي أن شمول العلم الإلهي حق، وأن أسبقيته حق، إلا أنه أوضح أن إثبات الفعل الحر لا يعني إثبات الجهل في العلم بل يعني إثبات العلم الإلهي المتغير البعدي[2]. وبالتالي يكون الفيومي قد رفض الرأي الأشعري الخاص بالعلم الإلهي والذي يزعم أن الله يعلم «ما يعمل العباد، وإلى ما هم صائرون، وما كان وما يكون، وما لا يكون فلو كان كيف يكون، والرب عالم بجميع المعلومات خيرها وشرها»[3].

4- التمييز بين الحسن والقبح:

في واقع الأمر أن التفرقة بين الحسن والقبح، يدل على أن الإنسان له قدرة على الحكم، ومن ثمّ على الاختيار.

---

(1) «وهذا الذي نرى الشريعة لا تلزم العقوبة لمن فعل شيئًا من المنكرات سهوًا ليس لأنه غير مختار، ولكن لأنه يجهل العلة والسبب في ذلك»، المصدر السابق، ص152.

(2) «لو كان علم الله بالشيء هو سبب كون الشيء لكانت الأشياء قديمة لم تزل إذ لم يزل علمه بها، وإنما نعتقد أنه يعلم الأشياء على مثل حقيقة كونها فما كان منها مما يحدثه هو فقد علم بأنه سيحدثه، وما كان منها مما يختاره الإنسان فقد علم بأن الإنسان سيختاره. لكننا نضع في أصل القول أن الله علم أن الإنسان سيتكلم لأنه إنما يعلم الحاصل من فعل الإنسان بعد كل تدبير منه وتقديم وتأخير، فذاك بعينه الذي يعلم»، المصدر السابق، ص154، 155.

(3) «انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثالث، (العدد 1)، ص22.

وكما رفض الفيومي النظرية الوجودية.. تلك النظرية التي تثبت الحسن والقبح كموضوعات أو أشياء أو وقائع، داخلة في نسيج الكون سواء في الخلق أو في التكوين. رفض كذلك النظرية الحسية، وهي النظرية النسبية الذاتية والتي تجعل الحسن والقبح هما اللاذ والمؤلم والنافع والضار وهي النظرية النفعية الحسية. فعلى مستوى الحس يكون الحسن هو اللذيذ والقبيح هو المؤلم. وعلى مستوى النفع يكون الحسن هو النافع والقبيح هو الضار. وقد يتحدد الحسن والقبح بمدى ملائمة الغرض ومنافرته – فما اتفق مع الغرض يكون هو الحسن وما نافره يكون هو القبح. ولو كان الإنسان مجبرا لما لزمت هذه القدرة. وفيما التمييز والفعل واقع لا محالة دون حاجة إلى تدبر ووعي وإحكام ونظر. هذا هو حكم العقل، لعلمه بحسن الأفعال وقبحها في العقليات. فتمييز الإنسان بين الحسن والقبح إثبات للحرية واختيار لأحدهما دون الآخر. يثبت العقل الحرية كما تثبت الحرية العقل إذا كانت حرية عاقلة قائمة على التمييز[1]. وقد كشف أيضًا على ما تنطوي عليه هذه النظرية الحسية من تناقض وقلب للمعايير الأخلاقية، حين يصبح الفعل الواحد خيرًا وشرًا في آنٍ واحد. وبيّن أن اعتبار الحسن هو اللاذ والقبح هو المؤلم كفيل بجعل المعايير الأخلاقية معايير نسبية ذاتية متغيرة خاضعة للأهواء والنزوات الفردية المتقلبة، وبالتالي تنتفي الأخلاق لانتفاء الأحكام الأخلاقية الموضوعية الثابتة[2].

واعتبر الفيومي الحقائق الأخلاقية مثل الحسن والقبح مثل الحقائق الرياضية يقدر العقل على الوصول إليها دون تعليم أو شرع أو نبوة أو اكتساب. فهي أقرب إلى الحقائق الضرورية[3]. ولأن إنكار الحسن والقبح العقليين إنكار لاستقلال القوانين الخلقية وهدم لموضوعية القيم، رفض

(1) «وإنما المنكر عنده ما آله وأغمه والحسن عنده ما لذه وسكنه، ومع ذلك لا أقنع حتى ألزمه التناقض والتمانع وأقول إن قتل العدو مما يلذذ القاتل ويؤلم المقتول فعلى مَن ظن هذا الظن يجب أن يكون كل فعل من هذين حكمة وجهلًا معًا وكل مذهب يدفع إلى التضاد والتمانع فهو باطل»، المصدر السابق، ص116.

(2) انظر: المصدر السابق، ص156.

(3) «وكل فن من هذه مأمور به غرس في عقولنا استحسانه، وكل فن منها نهى عنه غرس في عقولنا استقباحه»، المصدر السابق، ص115.

الفيومي مجرد مناقشة رأي مَن يزعم إمكانية إثبات الحسن والقبح بالشرع، وخاصة أن العقل عند الفيومي أساس الشرع[1].

5- عقيدة الجبر:

يتضمن الجبر عدة عقائد في مقدمتها القضاء والقدر. وتعني عقيدة القضاء والقدر أن كل ما يحدث في العالم مكتوب من قبل ومسطر على صفحة الكون ويحدث بالضرورة. والقضاء والقدر متلازمان، الأول هو الأساس والثاني هو البناء[2]. ومن العقيدة الأم، القضاء والقدر، تنبع عدة عقائد أخرى في مقدمتها مسئولية الله عن الخير والشر والحسن والقبح وكل ما يحدث في العالم من نفع أو ضر للإنسان لما كان الله خالق كل شيء، والخير والشر والحسن والقبح والنفع والضر أشياء مخلوقة[3].

وإذا كان إثبات خلق الإنسان لأفعاله لا يحتاج إلى حجج نقلية، فعلى العكس من ذلك فإن الجبر كل ما يستند إليه في دعواه هو الحجج النقلية. وعلى ذلك ما كان على الفيومي إلا مواجهة هذه الحجج النقلية بمثلها، بعد إثباته لخلق الأفعال عقلًا، واستند إلى الكتاب نفسه واستمد منه ثلاث حجج لنفي الجبر، وهي تهدف جميعها إلى إثبات حرية الإنسان، وأنه لا مدخل لله في أفعاله وبالتالي لا يكون للجبر وجود.

واستخدم الفيومي مفهومه الأثير وهو مفهوم الأصل لإثبات أنه يمكن التماس حجج رئيسة، حتى ولو كانت نقلية لدحض الجبر[4].

(أ) حجج الجبر:

ذكر الفيومي العديد من الحجج النقلية التي توحي بالجبر، وتوهم بأن الله هو فاعل أفعال العباد. ثم قام بإعادة تفسيرها، وبيّن أن منع الله لأبيمالك ليس من وجه الجبر وإنما نهاه عن ذلك

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص133.

(2) انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثالث (العدل)، ص86، 87.

(3) انظر: المرجع السابق، ص93.

(4) «أخذ الكتاب في نفي الجبر بثلاثة أصول أخرى: الأول إعجاب أعجب الناس من هذا الأمر فقال (حزقيال 18: 23)، والثاني إثباته إثباتًا أن هذا الشيء لا يكون فقال (32)، والثالث قسم عليه قسمًا فقال (33: 11) فأحاط به من كل جهة وتوعد فيه»، الأمانات، ص153.

الفعل عن طريق بيان أن هذه المرأة متزوجة. وكان أبيمالك حرًّا ومختارًا في إرجاع هذه المرأة لزوجها وليس مجبرًا، ويكون الفيومي قد فرّق بين النهي من جانب والجبر من جانب آخر[1]. واستند البعض لإثبات الجبر إلى الربط بين الدعاء لله لطلب المغفرة والرضاء والعودة إليه على أنه تأكيد للجبر، وأن الإنسان يخضع خضوعًا تامًّا في كل أفعاله للمشيئة الإلهية.

وعلى العكس من ذلك أوضح الفيومي أن طلب المغفرة من الله لا يعني بأن الإنسان مجبر، بل على العكس من ذلك هو رجاء التخلص من المعاصي وعدم العودة إليها مرة أخرى. وألح على أن ترك هذه المعاصي والعودة إلى الطريق القويم يتوقف على إرادة الإنسان الحرة، أي أن المبادرة مبادرة إنسانية خالصة، وليست مرتبطة بقدر إلهي مسبق[2].

وينشأ الجبر أيضًا من تصور الله ملكًا والإنسان مملوكًا، ومن الطبيعي أن يكون من حق الملك التصرف في مماليكه، ولذلك حرص الفيومي على بيان أن الملك ما هو إلا عبد من عباد الله ولا يتميز عن الآخرين بشيء. وأن مثل هذا الملك ليست لديه السلطة المطلقة التي تتيح له أن يفعل في العباد ما يشاء، بل إن الملك نفسه ما هو إلا عبد يجب عليه أن يطيع ربه.

وقد استخدم الفيومي لتوضيح فكرته تشبيه له دلالة عميقة حين شبه قلب الملك في طاعة الله مثل الماء في يد الملك الذي يتحكم فيه إذا أراد سكبه وإذا شاء أبقاه[3].

(ب) نقد الجبر:

ثم عرض الفيومي لحجج القائلين بالجبر التي تمثلت في العديد من الأسئلة والانتقادات، والتي تهدف جميعها لإثبات أن الأوامر الإلهية تفقد غاياتها ودلالتها مادام أن الإنسان مجبر على أفعاله وغير مختار لها.

(1) انظر: المصدر السابق، ص159، 160.

(2) انظر: المصدر السابق، ص162.

(3) «يبالغ به القوم يتوهم السامع أنه تخصيص (الأمثال 21: 8)، يظن ظان أن للملك خاصية أن يوقع في نفوسهم ما يشاء، وإنما هذه مبالغة يقول حتى الملك سبيل قلبه أن يكون في طاعة الله مثل الماء بيد نفسه كيف شاء الملك ميله وأصرفه»، المصدر السابق، ص163.

فقد تساءل هؤلاء: ما هي الغاية من توجيه الصالح نحو الفعل أو نحو عدم الفعل مادام أنه اختار الطاعة بالفعل؟[1].

وينتهي الجبر من ذلك إلى قبح الأمر والنهي. فمادام الإنسان مجبرًا على أفعاله حتى ولو كان صالحًا، فما الفائدة من أمره أو نهيه مادام أن الأمر والنهي لا يوجهان إلا إلى القادر على الفعل؟!

واستند الفيومي في إجابته على هذا السؤال إلى مسلمة أساسية وهي أن الثواب والعقاب يقوم على الأفعال، وبالتالي فإن الإنسان إذا ما قام بتأدية طاعة غير مأمور بها فلن يكون له عليها ثواب، ويلزم عن ذلك بالضرورة أنه لو جاز أن يثاب على ما لم يؤمر به لجاز أن يعاقب أيضًا على ما لم ينهه عنه وهذا عين الجور[2].

وتساءل هؤلاء أيضًا عن الغاية من بعثة الرسل إلى الكافرين، والذي علم سلفًا أنهم لن يؤمنوا واعتبروا أن ذلك عبثًا[3].

يؤدي الجبر أيضًا إلى إسقاط الشرائع وإلغاء التكاليف وعدم الالتزام بهما مادام أن الإنسان مجبرًا على أفعاله.

وناقش الفيومي هذه الحجة وحاول دحضها مستندًا إلى مفهوم العلم الإلهي، وبيّن أن هذا الرأي يؤدي إلى إبطال الثواب والعقاب على الأفعال، مادام انتفت مسئولية الإنسان عنها، وبالتالي يكون الثواب والعقاب على حسب العلم الإلهي لا على حسب الفعل الإنساني، مادام أن مثل هذا العلم لم يخرج إلى الفعل[4]. حاول نفي العبث عن الفعل الإلهي، مبينًا أن العابث هو مَن يفعل فعلًا لا ينتفع به أحد، وبيّن أن رسالة الله ذاتها إلى الكافرين لا تعتبر عبثًا «لأنهم هم الذين اختاروا أن لا ينتفعوا بها أو يستفادوا منها، في حين استفاد منها الآخرون»[5].

---

(1) «ووجدت الناس يتساءلون في هذا الباب ما وجه الحكمة أن يأمر وينهي الصلح الذي علم منه أنه لا يزول عن طاعته ؟»، المصدر السابق، ص155.

(2) انظر: المصدر السابق، ص155.

(3) «ما وجه الحكمة في الرسالة إلى الكفار الذين قد علم منهم أنهم لا يؤمنون ويشبهون هذا بالعبث؟!»، المصدر السابق، ص155.

(4) انظر: المصدر السابق، ص156.

(5) انظر: المصدر السابق، ص156.

ولقد اعتبر الفيومي أن الكافرين أشخاص متمتعون بحرية الاختيار، وأنهم هم الذين اختاروا بأنفسهم عدم الانتفاع بالرسالة التي وجهت إليهم، بدليل أن غيرهم قد انتفع بها، وبالتالي فإن الله لم يجبر هؤلاء الكافرين على الكفر.

وتساءل البعض أيضًا: كيف يرضى الله أن يكون في عالمه مالا يريده من معاصٍ وخطايا؟[1].

واستند الفيومي في إجابته على هذا السؤال إلى مسلمة أساسية مؤداها أنه يستحيل أن يترك الله في عالمه مالا يريده أو مالا يرضى عنه. وبيّن أن الكره والرضى ما هي إلا انفعالات بشرية، فالإنسان يكره كل ما يضره، في حين أن الله لا تلحقه الأعراض فلا يحب ولا يكره شيء، وأنه لا يكره هذه المعاصي لذاتها بل لأنها تضر الإنسان وحسب[2].

تردد مفهوم الاختيار كثيرًا في مؤلفات الفيومي السابقة على كتاب الأمانات، فبيّن أن الإنسان هو المسئول عن أفعاله الاختيارية[3]. وربط بين النطق من جانب والاختيار من جانب آخر على اعتبار أن كل إنسان ناطق فهو إنسان حر، واعتبر ذلك إحدى الأفكار الأساسية[4]. وأكد على أن النفس الإنسانية خيّرة بطبعها، وأن إفساد مثل تلك الطبيعة يعود في الأساس إلى سوء اختيار الإنسان نفسه[5]. واستخدم في تلك المؤلفات أيضًا بعض المفاهيم الدالة على طبيعة موضوع العدل مثل التعديل والتجوير[6]. ولا يمنع من ذلك أنه قد استخدم في كتاب الأمانات مفاهيم مثل الجبر والعدل[7].

(1) «وأقول لعل قائلًا يقول: فإذا كان على ما بين أنه لا يريد معصية عاصٍ، فكيف جاز أن يكون في عالمه مالا يحسنه أو ما لا يرضى به؟»، المصدر السابق، ص154.

(2) انظر: المصدر السابق، ص154.

(3) « صرف الحكيم كلامه ههنا إلى الأفعال الاختيارية التي يبتديها الإنسان فيلزمها نفسه»، تفسير سفر الأمثال (كتاب طلب الحكمة)، ص37.

(4) « أشار إلى البنية الأصلية أن الله أعطى الإنسان قوة النطق نظير قوله (الأمثال 12/ 2) فأهاب على الإنسان وقال إذ هو مخير فينبغي أن يفكر في أن الله خلقه ناطقًا»، المصدر السابق، ص82.

(5) انظر: المصدر السابق، ص110.

(6) «لما كان هذا الكلام من أيوب كلامًا محتملًا للتحوير والتعديل لله تع»، تفسير سفر أيوب (كتاب التعديل) بالعربية، ص117

(7) انظر: الأمانات، ص145.

ثانيًا: التعويض

فإذا كان الله منزهًا عن القبائح والشرور والآثام فإذا حدث شيء منها فإنها أصلح للعباد. وإن لم يمكن فهمها بالأصلح فقد تكون لطفًا من الله. وإن صعب الاقتناع بها فقد تكون عن استحقاق. وإن لم تكن عن استحقاق فيجب التعويض عنها حتى يتم أصل العدل وينتفي الجور[1].

ولا يوجد مَن ينكر الآلام ولكن يقع الخلاف في كيفية إثباتها وعلى أي مستوى. هل هي آلام عن استحقاق أو عن عوض ؟ هل هي آلام للأطفال والبهائم أم آلام للبشر فحسب؟[2].

وأفرد الفيومي لمناقشة هذه المسألة مؤلف بأكمله وهو تفسيره لسفر أيوب والذي لقبه بكتاب التعديل. ولم يكتف بذلك بل اتبع في تفسيره لهذا السفر منهجًا جديدًا، حيث اتخذ من الشخصيات الواردة في سفر أيوب، مثل: أيوب، واليفاز، وبلداد الشويحي، وصوفار النعمني، والياهو، كنماذج يعرض على لسان كل منها الآراء الشائعة في عصره فيما يتعلق بمسألة العدل الإلهي، وأيضًا الحجج التي يستند إليها كل اتجاه. وكانت الوسيلة التي ارتضاها الفيومي لنفسه للوصول إلى الرأي الذي يتبناه تتمثل في الحوار والمناقشة بين تلك الآراء المختلفة، وبتبني إحداها والدفاع عنها، مع دحض الحجج التي تستند إليها المواقف الأخرى. وبذلك اكتسبت معالجته لتلك المسألة الكثير من الحيوية والأصالة الفكرية وتحول النص الديني القديم على يديه إلى نص فلسفي معاصر، واستبدل المفاهيم الدينية بمفاهيم فلسفية، والشخصيات بآراء ونظريات فلسفية.

وحدد الفيومي هدفه بوضوح والذي يتمثل في محاولته الإجابة على السؤال الذي طرح في عصره بإلحاح، من داخل السفر ذاته مستندًا في ذلك إلى أن هناك أربعة آراء قديمة في العناية وهي آراء لا تتغير في أي فترة زمنية، وحاول جاهدًا إيجاد الحل المناسب، واختياره من بينها[3]. وألح

(1) انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (العدل)، ص562.

(2) انظر: المرجع السابق، ص562.

(3) «ثم لعلمه جل جلاله أن الخواطر الواردة على أبوال الناس عند حلول الآلام على أربعة ضروب على طول الزمان كما خطرت حينئذٍ في عصر أيوب أوجب إثبات ذلك لنعتبر به ونأخذ بالرأي المرضي منها ونجعله واجبا»، تفسير سفر أيوب (وهو كتاب التعديل) بالعربية، ص4.

كثيرا على بيان أن هذه الآراء الأربعة كانت ذائعة ومنتشرة في عصره، وكان يوجد الكثير ممن يتبناها ويدافع عنها[1].

1- آلام بلا استحقاق:

ويمثل هذا الاتجاه أيوب الذي زعم أن كل ما يحدث في هذا العالم يعود في الأساس إلى المشيئة الإلهية، ولا يجوز أن نطالب الله بعلة على أفعاله، ولا ينبغي علينا التساؤل على الإطلاق: لماذا فعل هذا دون ذاك ؟ أو لماذا لم يفعل هذا؟ وعلى ذلك يجوز لله أن يفعل بعباده ما يشاء، فيجوز أن يعاقب من عباده مَن لا ذنب له، وينعم على مَن كفر به، وفي كلتا الحالتين لا يمكن اعتباره جائرًا، مادام أن العلة في أفعاله مشيئة لا غير. وكانت الحجة التي استند إليها أيوب لتبرير رأيه هذا هي معاناته الشخصية ذاتها، فبالرغم من تيقنه من أنه عبد صالح إلا أنه في الوقت ذاته كان يعاني الكثير من الآلام[2].

ويرى الباحث أن مفهوم الألم عند الفيومي يحتاج لمزيد من التحليل والمناقشة لأنه بالرغم من تأكيده على أن كل ما يحل بالإنسان من آلام وأمراض وأضرار هي في صالحه، لأنها تهدف فيما تهدف إلى إعلامه بأن هناك عقاب إلهي وعليه أن يتجنبه[3]، إلا أنه كان على وعي بالتفرقة بين الآلام العضوية والآلام النفسية[4]، وبالتالي من الممكن أن يعاني العبد ويكابد الآلام الحسية والآلام المعنوية.

ويتمثل الأساس النظري الذي يستند إليه أصحاب هذا الاتجاه في أنه لا توجد علاقة ضرورية بين العلة والمعلول، وبالتالي فإن كل ما يحدث في العالم، يعود بصفة أساسية إلى الإرادة الإلهية.

---

(1) «وفي وقتنا هذا مَن يقول بهذه المقالات ويرى هذه المذاهب وخفي عنهم جميعًا القول المرتضى»، المصدر السابق، ص5.

(2) «فكان أيوب يقول: يجوز أن يؤلم الحكيم عبده، وعلى أنه لا ذنب له يفعل ذلك كما شاء إذ هو مالكه ولا يسمى ذلك جورا كما أصفح بذلك والذي دعاه إلى هذا القول هو مشاهدته نفسه صالحًا، وقد حلت به تلك الآلام. وبعكس هذا كان يجوز أن ينعم وعلى العبد الكافر وتكون العلة في هذا أيضًا مشيئته»، المصدر السابق، ص4، 5.

(3) انظر: المصدر السابق، ص3.

(4) «وهذا الألم قد يكون في المال أو في الجسم أو في النفس»، المصدر السابق، ص4.

2- الاستحقاق:

ويأتي الاتجاه الثاني بوصفه الاتجاه المضاد للاتجاه الأول، وأكد على أن الآلام التي يكابدها الإنسان ما هي إلا نتيجة منطقية لما اقترفه من خطايا وآثام.

ومثل هذا الاتجاه أصحاب أيوب الثلاثة، الذين أجمعوا على أن الله لا يعذب إلا كافرًا، ويمكن صياغة حجتهم على النحو التالي:

الله عادل لا يؤلم إلا كافرًا

هناك الكثير من المتألمين في هذا العالم

∴ كل المتألمين في هذا العالم كافرين.

وانتهوا من ذلك إلى نتيجة مؤداها مادام الله لا يؤلم إلا مذنبًا، وبما أن أيوب متألم، إذًا لابد أن يكون أيوب قد أذنب. ولم يجز أحد منهم إمكانية أن يعاقب الله عبدًا صالحًا، والكفر عندهم لقب يطلق على مَن ينكر عبادة الله، أو الفاسق وهو مرتكب الكبيرة، أو المذنب وهو فاعل الصغائر[1].

وبيّن الفيومي أن الذي دفعهم إلى هذا القول هو استنادهم إلى حجة منطقية مؤداها: بما أن الله عادل لا يجور، وبما أن أيوب متألم ويعاني في هذه الحياة، إذًا لابد أن يكون أيوب قد أذنب بالضرورة[2].

واستند أصحاب هذا الاتجاه إلى تصور نظري مؤداه: أنه لا توجد علة بلا معلول، وأن العلاقة بينهما علاقة ضرورة ولزوم.

3- التعويض:

فإذا لم تكن الآلام نتيجة لاستحقاق أو عدم استحقاق فلم يتبق إلا أن يعوض المرء عليها. وحدد الفيومي سبلًا ثلاثة فقط يمكن للمرء من خلالها الحصول على الجزاء الوفير وهي: أ- أن

---

(1) «وكان آليفز وبلدد وصوفر أجمعين يقولون لا يؤلم الله إلا كافرًا وهو الجاحد عبادته أو فاسقًا وهو المرتكب الكبائر التي عنها نهى أو مذنبًا وهو فاعل الصغائر. وأما أن يؤلم الله تع عبدًا صالحًا فلم يكن واحدًا منهم يجيز ذلك على وجه من الوجوه، فكان كلهم يقولون لأيوب لولا أن لك ذنوبًا سلفت لم يحل الله بك هذه المصائب»، المصدر السابق، ص5.

(2) انظر: المصدر السابق، ص5.

يتوب بعد ذنب اقترفه، ب- أن يكون لديه رصيد من الأعمال الخيّرة حتى ولو كانت قليلة، جـ- أن يصبر على المحن والبلايا والشدائد التي يختبره الله بها، فإذا صبر يكون له أعظم الثواب والجزاء[1]. واعتبر أن الرأي الأخير هو أقرب الآراء إلى الدقة والصحة[2].

وكان من الطبيعي أن يضع الفيومي الثواب عن طريق التعويض في مكانة أسمى وأرفع من الثواب عن طريق التفضل[3]، لأن التعويض يعني التخلي عن لذة في سبيل سعادة أو عن نفع أقل في سبيل نفع أكثر. لا يعني التعويض مساواة كمية بين مقدار الألم ومقدار التعويض، بل التعويض هو النتيجة الإيجابية لتحمل الآلام والمعاناة والشقاء، ويحل بذلك التعويض عن الآلام إذا ما اختفى الاستحقاق.

وقد يثير التعويض عدة تساؤلات منها: هل يكون التعويض في الدنيا أم في الآخرة ؟

كان من الطبيعي أن يجعل التعويض في الآخرة لأسباب منها:

أولًا: الحفاظ على أصل العدل، ثانيًا: أن التعويض لاحق على الآلام وليس سابقا عليها باعتباره المكافأة عليها، وبالتالي لا يمكن أن يعطي ابتداء.

وحدد الفيومي سبلًا ثلاثة يمكن للمرء عبرها أن يحصل على الثواب الأخروي وهي: أ- أن يتفضل الله عليه بالثواب بعد أن تتم توبته وحتى لو لم تكن له حسنة واحدة، ب- أن يعترف المرء بخطاياه وآثامه ويسأل الله الشفاعة فيشفع له، جـ- أن يتحمل كل الآلام، والمحن التي يختبره بها الله حتى وإن كان صالحًا، فيعوضه الله على ذلك خير تعويض[4].

---

(1) «وخفي عنهم جميعا القول المرتضى وهو القول الثالث إن الله تبارك وتعالى قد يوصل عبده إلى نعيمه بأحد ثلاثة أسباب: الأول بتوبة بعد ذنب تقدمها، والثاني بحسنات تكون للعبد وإن قلت، والثالث بمحن وبلوى امتحنه بها فصبر عليها وهو أعظمها ثوابًا»، المصدر السابق، ص5، 6.

(2) «وهذا ما أوجبه الفكر الصحيح والدليل الصريح»، المصدر السابق، ص6.

(3) انظر الأمانات والاعتقادات، ص173.

(4) «قال اليهوا في التعويض وفي هدي الفضل إن نعمة الله في دار الآخرة على ثلاثة أضرب: الأول تائب يتوب إليه بعد زجر منه له. فإن لم تبق له حسنة بعد توبته فإنه ينعم عليه تفضلًا. الثاني صالح يشفع إلى الله فيجيبه وهو عند نفسه ذليل لا يتعظم بل يقول أنا خاطئ مذنب. والثالث عبد يؤلمه الله بأمراض وأوجاع وأخبر فيه أن الله يعوض هذا العبد على ما أبلاه ولو لم تجد له حسنة من ألف، فكيف إن كان فعله أجمع صالحًا»، انظر تفسير سفر أيوب (وهو كتاب التعديل) بالعربية، ص95، 96.

والملفت للنظر أنه بالرغم من أن الفيومي حدد ثلاثة سبل بعينها للحصول على الثواب الأخروي وهي: التفضل، الشفاعة، التعويض.. إلا أنه جعل التعويض أسمى مرتبة يمكن أن يصل إليها المرء. ويعود ذلك في الأساس إلى أن التعويض يأتي ثمرة طبيعية لتحمل الإنسان المزيد من الآلام والشقاء والمعاناة، وبالتالي يكون جديرًا بهذا الثواب، في حين أن في حالتي التفضل والشفاعة لا يناضل المرء ولا يعاني من أجل الحصول على الثواب، وإنما يتفضل الله به عليهما تفضلا. ويضاف إلى ذلك أيضًا أنه في حالة التعويض الذي يأتي ثمرة للمعاناة والاختبار من الله قد يكون مثل هذا الإنسان إنسانًا صالحًا، وكل أعماله خيّرة، مما يؤكد على أن مثل هذا الإنسان يكون جديرًا بهذا الثواب. ويتضح ذلك بصفة خاصة إذا ما وضع في الاعتبار أن مفهوم «الألم» اتسع عند الفيومي ليشتمل على الألم العضوي والنفسي أيضًا.

وإذا كان الفيومي قد اعتبر التعويض عن الآلام مرحلة أرقى من الشفاعة والتفضل، إلا أنه كان يهدف أساسًا إلى الحفاظ على أصل العدل، ونفي الجور والظلم عن الله، واعتبر ذلك إحدى المسلمات التي لم يختلف عليها أصحاب الاتجاهات المختلفة[1]. ويعني التعويض في النهاية انتصار الخير، وتطابق نتائج الأفعال مع مقدماتها فلا مكان للظلم في العالم، وأن البريء المظلوم ينال براءته والظالم المذنب ينال عقوبته.

4- إيلام الأطفال:

اختلف كلٌّ من الفيومي والقرائين حول الإجابة على سؤال محدد وهو: لماذا يتألم الأطفال؟ ولم يكن الخلاف بينهما خلافًا حول إثبات قدرة الله، فالله عندهما قادر على كل شيء، ولكن كان الخلاف الأساسي بينهما خلافًا حول العدل الإلهي.

وكان لتمسك القرائين بأصل العدل أثر في إجابتهم على هذا السؤال، فأكدوا أن سبب شقاء الأطفال في هذا العالم يعود في الأساس لآثام قد ارتكبوها من قبل[2]. ومادام أن عمر الأطفال

(1) «فأما نسب الباري إلى شيء من الجور فلم يدع واحد من هؤلاء الخمسة نفرًا شيئًا فهم نافون عنه تع جميع أنواعه»، المصدر السابق، ص4.

(2) «فيقولون أن الخالق عدل ما كان ليؤلم أطفالًا إلّا على ذنب اقترفته أنفسهم»، الأمانات والاعتقادات، ص208.

لا يسمح لهم بأن تكون لهم خبرات ماضية وأفعال وآثام ارتكبوها. فرد القراءون ذلك إلى أن نفوس تلك الأطفال كانت في أجسام سابقة على أجسامهم تلك، وبالتالي ارتكبت تلك الآثام[1].

حاول القراءون جاهدون الإجابة على السؤال السابق دون المساس بأصل العدل، وكذلك حاولوا في الوقت ذاته المصالحة بين العدالة الإلهية من جهة وعذاب الأطفال من جهة أخرى. ولم يكن أمامهم مخرج من هذا الإشكال سوى القول «بالتناسخ»، والذي يعني أن هناك وجودًا سابقًا للأرواح على الأجسام، وأن الروح تنتقل من جسم لآخر، واستخلصوا من ذلك أنه لا بد أن تكون أرواح هؤلاء الأطفال قد وجدت في أجسام سابقة من قبل وارتكبت العديد من المعاصي والآثام، وبالتالي يكون عقاب الله لهؤلاء الأطفال عقاب لأرواحهم الآثمة، وبالتالي ينتفي عن الله أي ظلم وجور[2].

لم ينف الفيومي آلام الأطفال، ولكنه رفض اعتبار تلك الآلام، عقاب على آثام قد ارتكبها هؤلاء الأطفال، واستند في انتقاده للقرائين إلى مسألتين أساسيتين:

(أ) استند في المسألة الأولى إلى مفهوم التكليف، وبيّن أن الأطفال إما أن يكونوا مكلفين أو غير مكلفين. فإذا ما كان الأطفال غير مكلفين فلا يمكن أن يتألموا لأن الألم يعدّ نوعًا من العقاب، وعقابهم في هذه الحالة يكون نوعًا من الظلم، لأنهم لا يجوز إيلامهم وهم غير مكلفين، فكيف يحاسب الطفل وهو لم يصل إلى مرحلة التكليف، وما دام لم يصل إلى تلك المرحلة، إذًا فكل أنواع الآلام ساقطة عنه[3] أما إذا كلف الأطفال قبل أن تكتمل لهم النفوس، فهذا يدل على أنه سوف يجازيهم على ما سوف يأتونه من أفعال، لا على ما اقترفوه في الماضي، وبيّن أنهم

(1) «حيث كانت في الجسم الذي من قبل جسمهم»، المصدر السابق، ص208.

(2) «أن قومًا ممن يتسمون باليهودية وجدتهم يقولون بالكر ويسمونه التناسخ، ومعناه عندهم أن روح رأوبين تصير في شمعون وبعد ذلك في لاوي وبعد ذلك في يهوده، ومنهم أن أكثرهم يقولون وقد تكون روح إنسان في بهيمة وروح بهيمة في إنسان وشيء كثير من هذا الوسواس والتخليط»، المصدر السابق، ص208.

(3) «لأنا نسألهم عن الحال الأولى نعني أول ما خلقت هل كلفهم ربها طاعة ما أم لا فإن قالوا لم يكلفها سقطت العقوبات كلها إذ لم تكن كلفة من الأصل»، المصدر السابق، ص209.

لو استخدموا مفهوم التعويض لما واجهوا كل هذه المشاكل ولا أصروا على مبدأهم القائل بأن كل ألم هو بالضرورة عقاب على آثام سالفة[1].

(ب) واستند في انتقاده الثاني لهم إلى طبيعة النفس الإنسانية ذاتها. وبيّن أن القول بالتناسخ كفيل بأن يقضي على طبيعة النفس الثابتة ويجعلها عرضة للتقلب والتغير والتحول، واعتبر مثل هذا الرأي يخرج عن الحد المعقول[2] وإذا كانت أهم مسألة يستند إليها كل مَن يقول بالتناسخ هي أن النفس لها وجود سابق على الجسم.

فقد حاول الفيومي تفنيد هذا الأساس عندما قرر بوضوح أنه لا وجود سابق للنفس على الجسم على الإطلاق، فهي أولًا حادثة مخلوقة وثانيًا تخلق في معية مع الجسم لا قبله[3].

وبيّن الفيومي أن تعويض الأطفال هو نوع من المنفعة لهم، واستخدم مثلًا ليوضح به فكرته تلك، ماثل فيه بين إيلام الله للأطفال وتعويضهم وبين كعقاب أبيهم لهم سواء بالضرب والأذى، وإجبارهم على تجرع الأدوية المرة، من أجل أن يزيل عنهم المرض، وبالتالي فذلك مصلحة لهم[4].

وبالرغم من تأكيد الفيومي على إيلام الأطفال وتعويضهم، إلا أنه لم يحدد ما هي أنواع الآلام التي يمكن أن تحل بمثل هؤلاء الأطفال،؟ وعلاوة على ذلك فلم يحدد هل هذا التعويض يتم في الدنيا أم في الآخرة؟

وجدير بالذكر أن محاولة القرائين المصالحة بين العدل الإلهي من جهة وعذاب الأطفال من جهة أخرى، استنادًا إلى مفهوم التناسخ، لم تكن محاولة أصيلة على الإطلاق، بل استفادوها، من بينها التعريف الذي استند إليه القراءون، وهو أن التناسخ عبارة عن انتقال الروح بعد مفارقتها الجسد إلى جسد آخر مغاير للأول[5]. وقد اعتبر ذلك المصدر أيضًا أن التناسخ ما هو إلا جزاء

(1) «وأن أنعموا بالكلفة والنفس لم توضع بعد ولم توعظ فقد أقروا بأنه يكلف العباد لما يستأنف لا لما مضى، خاصة ورجعوا إلى قولنا بالتعويض وتركوا إصرارهم لا ألم إلا لما سلف»، المصدر السابق، ص209.

(2) انظر: المصدر السابق، ص208.

(3) «وأقول الذي يصح في النفس أنها مخلوقة على ما قدمت من حيث الموجودات والفساد أن يكون شيء أزلي سوى الخالق، وإنما يخلفها ربنا مع كمال صورة الإنسان»، المصدر السابق، ص193.

(4) انظر: المصدر السابق، ص73.

(5) انظر: الرازي، محمد بن زكريا: رسائل فلسفية، الجزء الأول، ص174.

من الله، فما دام الله عادلًا حكيمًا فيستحيل أن يعذب مَن لا ذنب له، وفي نفس الوقت يجد المرء أن هناك العديد من الأطفال الذين لا ذنب لهم يكابدون الآلام والأمراض، وكذلك الحيوانات التي لا ذنب لها أمر الله بذبحها وباقتصاص بعضها من بعض، فيلزم عن ذلك أن تلك الأرواح كانت آثمة، وبالتالي ركبت في تلك الأجساد لتعذب فيها[1].

5- إيلام الحيوان:

وقد بلغ تقديس الفيومي لمفهوم العدل إلى الحد الذي دعاه للقول بتعويض الحيوان، وإذا ما كان التعويض هو نتيجة للآلام وليس سابقًا عليها، كان عليه أن يثبت أن الحيوان هو الآخر يتألم، وبالتالي يجب تعويضه مثله في ذلك مثل الإنسان والأطفال. ولكن ما هو نوع الألم الذي من الممكن أن يعانيه الحيوان، وبالتالي يستحق التعويض عليه؟ ففرّق الفيومي بين الإنسان والحيوان، واعتبر أنه إذا ما كان للإنسان عمر محدد ينتهي بالموت، فكذلك للحيوان عمر محدد ينتهي بالذبح، وإلى هنا لا يستحق الحيوان أي تعويض مادام لم يوجد الألم بعد، وعلى ذلك بيّن الفيومي أنه إذا عانى الحيوان في عملية الذبح من ألم زائد على ألم الموت، فإن الخالق يعلم ذلك، وبالتالي سوف يعوضه على مقدار هذا الألم الزائد[2].

وبالرغم من غموض هذه المسألة، إلا أن المرء يمكن أن يتساءل: إذا كان الذي دفع الفيومي للتمسك بالتعويض للأطفال والحيوانات هو تقديمه لأصل العدل، فما الذي منعه من المطالبة بالتعويض للنبات والجماد، حتى يكون أصل العدل عامًّا وشاملًا؟

ثالثًا: الأثر الإسلامي

لقد تأثر الفيومي بعلم الكلام الإسلامي تأثرًا بالغًا وخاصة الاعتزالي منه، سواء في تصنيفه للموضوع، أو استخدامه للمفاهيم والمصطلحات، أو الحجج المختلفة، أو الرد على مخالفيهم الأشاعرة.

(1) انظر: المصدر السابق، ص175.

(2) «وأقول أن الخالق قضى على كل حيوان بالموت، وجعل لكل إنسان عمرًا فجعل أعمار البهائم إلى وقت ذبحها، وأقام الذباحة مقام الموت، فإن كان في الذباحة ألم زائد على ألم الموت فهو العالم بذلك، ويجب أن يعوضها بمقدار زيادة الألم»، الأمانات والاعتقادات، ص141، 142.

فمن الراجح أن موضوع خلق الأفعال في علم الكلام الإسلامي يدخل في نظرية الذات والصفات والأفعال أي في التوحيد عند الأشاعرة، في حين أنه ينفصل في الأصل الثانى هو العدل عند المعتزلة من أجل الحفاظ على استقلال الموضوع وإثباتا لحرية الأفعال[1].

ويشتمل أصل العدل عند المعتزلة على موضوعات تتعلق به من جبر وكسب واستطاعة وتولد، ثم الحسن والقبح والأصلح ثم التكليف وما يتعلق به من أمر ونهي، وأخيرًا الوعد والوعيد وعذاب الأطفال والبهائم والعوض[2].

أولاً: العدل

استخدام الفيومي العديد من المفاهيم الاعتزالية مثل: التعديل والتحوير، القدرة والاستطاعة، الحسن والقبح، الجبر والاختيار أو العدل والجبر، التعويض، ولم تظهر لديه مفاهيم مثل القضاء والقدر، وخلق الأفعال، والكسب بالرغم من أنه قام بانتقاد الأشاعرة في قولهم إن الاستطاعة مع الفعل، ولم يفرّق أيضًا بين مفهومي القدرة والاستطاعة واستخدمهما بمعنى واحد، وبالرغم من ذلك فقد تم التفرقة بينهما في التراث الإسلامي على اعتبار أن الاستطاعة لفظ آخر يعبر عن معنى القدرة، ولكن بصورة أخص وفي فعل بعينه، فإذا كانت القدرة مرتبطة بالوجود والحياة فإن الاستطاعة مرتبطة بالفعل والطاقة والزمان. وإذا كانت القدرة تعبيرًا عن فاعلية الإنسان العامة كتعبير عن وجوده وحياته، فإن الاستطاعة هي التعبير الخاص عن قدرته على فعل محدد في الزمان، وتشمل أيضًا الباعث والقصد والغاية. فالاستطاعة هي علة الفعل عند المعتزلة، وتتحدد قوة الباعث بالفكر والغاية ودرجة التمثل له[3].

1- الحرية:

لقد استفاد الفيومي من كل الحجج التي استند إليها لإثبات الحرية من المعتزلة، فقد فرّق المعتزلة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية، وهي تفرقة تثبت الحرية بناء على الحركة الاختيارية، ولم يذكر الفّيومي إلا الحركة الاختيارية واعتبرها دليل حسن على الحرية[4].

---

(1) انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثالث (العدل)، ص5.
(2) انظر: حسن حنفي، العدل، ص233، 234.
(3) المرجع السابق.
(4) انظر: المرجع السابق، ص64.

وقدم المعتزلة العديد من الحجج العقلية تقوم على استحالة إثبات مراد لإرادتين وهي الحجة العامة لإثبات الحرية، وأنه لا يعقل تكليف بلا قدرة أو أمر بلا إرادة، فيدل حسن الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام على أن الإنسان قادر على الفعل وعلى أن يكون فعله موضوعًا للحكم، ومادام الإنسان مطالبًا بالطاعة فإن الفعل ممكن، ومادام الفعل ممكنًا فلا بد أن يكون الإنسان حرًّا. ولو لم يكن الإنسان صاحب أفعاله وكان في الوقت نفسه مكلفًا محاسبًا لكان واقعًا تحت الظلم والجور، ومادام هناك حساب وعقاب فلا حساب ولا عقاب بلا حرية أو مسئولية. فالله إذن لا يتدخل في أعمال العباد ولا يشاء منها فعلًا إيجابًا أم سلبًا. ولم يخلق منها شيئًا وإلا كان مسئولًا عن المعاصي والقبائح والشرور فلم يخلق الخير ولا الشر منها، ولا يتدخل في أفعال العباد[1].

2- القدرة والاستطاعة:

وتعد الاستطاعة علة الفعل عند المعتزلة، وتتحدد قوة الإثبات بالفكر والغاية ودرجة التمثل له، وعلى ذلك لم يعتبروا أفعال النائم والساهي أفعالًا على اعتبار أنها ينقصها الروية والتدبر والقصد والغاية، وبالتالي فهي ليست نموذجًا للفعل الحر. وقد انتقد المعتزلة موقف الأشاعرة الذين أكدوا أن الاستطاعة توجد في لحظة الفعل وساعة وقوعه لا قبله ولا بعده. وبيّن المعتزلة أنه مادامت القدرة تحصل مع الفعل فإنه لا يجوز الترك، ومن ثمّ يصبح الفعل ضروري الحصول ويكون الإنسان مجبرًا على الفعل ولذلك كانت القدرة في الجبر أيضًا مع الفعل. وتقتضي حرية الأفعال أن تكون الاستطاعة قبل الفعل حتى يكون الفعل ممكنًا بعد الاستطاعة، وحيث يتأتى الفعل بإرادة الإنسان الموجودة من قبل[2].

3- العلم الإلهي المسبق والحرية الإنسانية:

ناقش المعتزلة العلاقة بين العلم الإلهي المسبق والحرية الإنسانية وانتهوا إلى أنه إذا ما كان الله قديمًا، فعلمه أيضًا قديم، وإذا كان عالمًا بكل أفعال العباد قبل حدوثها وأيضًا الأشياء، فتكون النتيجة اللازمة من ذلك أن الأفعال والأشياء قديمة قدم الله ذاته. ولذلك يجب أن يكون العلم

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص64، 66، 73.

(2) انظر: المرجع السابق، ص22، 23.

الإلهي هو علم الأشياء على حقيقتها وبعد حدوثها[1]. وانتقد المعتزلة الرأي الأشعري المتعلق بالعلم الإهي وهو أن الله يعلم ما يعمل العباد، وإلى ما هم صائرون، وما كان وما يكون، ومالا يكون أن لو كان كيف يكون. والرب عالم بجميع المعلومات خيرها وشرها[2].

4- التمييز بين الحسن والقبح:

بيّن المعتزلة أن الإنسان قادر على التمييز بين الحسن والقبح اعتمادًا على العقل وحده قبل ورود الشرع. واعتبروا أن الحقائق الأخلاقية مثل الحسن والقبح مثلها في ذلك مثل الحقائق الرياضية يقدر العقل على الوصول إليها دون تعليم أو شرع أو نبوة واكتساب[3]. فهي أقرب إلى الحقائق الفطرية، ورفض المعتزلة الموقف الأشعري الذي يثبت الحسن والقبح بالشرع على اعتبار أن الشرع ذاته يثبت بالعقل[4].

٥- نقد الجبر:

وقدم المعتزلة العديد من الحجج لنقد الجبر منها: أن الجبر يؤدي إلى قبح بعثة الرسول وعدم فائدتها وإبطال الغاية منها. فما دام الإنسان مجبرًا فلا تكون هناك فائدة من التنبيه والتبليغ. كما يؤدي الجبر إلى إسقاط الشرائع وإلغاء التكليف[5]. كما ينتهي الجبر إلى قبح الأمر والنهي، فما دام الإنسان مجبرًا علي أفعاله فما الهدف إذًا من أمره بالفعل أو عدم الفعل؟ خاصة وأن الأمر والنهي لا يوجهان إلا لمن هو قادر على الفعل[6].

ثانيًا: التعويض

يمكن بلورة معالجة علم الكلام الإسلامي لمسألة التعويض في الأسئلة التالية:

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص22.

(2) انظر: المرجع السابق، ص22

(3) انظر: المرجع السابق، ص440

(4) انظر: المرجع السابق، ص441

(5) انظر: المرجع السابق، ص116.

(6) انظر: المرجع السابق، ص117.

1- هل هناك آلام بلا استحقاق؟

2- هل هناك آلام بلا عوض؟

3- هل يجوز إيلام البهائم؟

والمتأمل في هذه الأسئلة يستطيع أن يلتمس بسهولة أنها نفس الأسئلة التي أثارت اهتمام الفيومي وحاول الإجابة عليها.

1- هل هناك آلام بلا عوض؟

يعني التعويض التخلي عن لذة أقل في سبيل لذة أكثر، أو عن نفع أقل في سبيل نفع أكثر. ويثير العوض عدة إشكالات منها: هل يكون العوض في الدنيا أم في الآخرة قياسًا للغائب على الشاهد، خاصة وأن العوض لاحق للآلام وليس سابقًا عليها وبالتالي لا يمكن أن يُعطى ابتداء، ويكون مثله في ذلك مثل الثواب، وبالرغم من ذلك فإن هناك مَن زعم أنه يجوز أن يكون التعويض في الدنيا[1]. والملفت للنظر أن الفيومي اتفق مع الرأي الأول الذي أكد على أن التعويض لابد أن يكون في الآخرة.

2- هل يمكن إيلام الأطفال؟

اعتبر الأشاعرة أن إيلام الأطفال في الدنيا عدل من الله، ولا يمكن اعتباره عقابًا لهم على شيء[2]. في حين اختلف المعتزلة في إيلام الأطفال، فرأى البعض منهم أن الله يؤلمهم بدون سبب ولم ينادوا بتعويضهم عن تلك الآلام، وأنكروا تعذيبهم في الآخرة. في حين أقر أصحاب اللطف أن الله آلمهم ليعوضهم، وإن كان الأصلح العوض من غير ألم[3].

ويتضح مما سبق أن الفيومي رفض رأي الأشاعرة، واتفق مع الرأي الثاني من آراء المعتزلة وهو المتعلق بضرورة تعويض الأطفال على إيلامهم.

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص571، 572.

(2) انظر: المرجع السابق، ص574، هامش(306).

(3) انظر: المرجع السابق، ص577، هامش(313).

3- هل يجوز إيلام البهائم؟

أقر الأشاعرة أن الله قادر على إيلام الحيوان البريء عن الجنايات ولا يلزم عليه ثواب، وقالوا إن الآلام التي لحقت بالبهائم والأطفال والمجانين عدل من الله وليس واجبًا عليه تعويضها على ما نالها في الدنيا من الآلام، فإن أنعم الله في الآخرة عليها نعمًا كانت فضلًا منه[1].

وعلى العكس من ذلك اعتبر المعتزلة أن إيلام الحيوان بلا استحقاق أو عوض محال لأنه قبيح، واعتبروا أن تعويض البهائم على ما نالها في الدنيا من الآلام واجب على الله في الآخرة[2].

واتبع الفيومي رأي المعتزلة فيما يتعلق بضرورة تعويض الحيوان على ما لحق به من آلام في الدنيا.

(1) انظر: المرجع السابق، ص578، هامش (315).

(2) انظر: المرجع السابق، ص579، هامش(316).

الفصل السابع

النبـــوة

لم يظهر الفيومي موضوع النبوة بصورة متكاملة إلا في كتاب الأمانات حيث بدأت محاور النبوة الرئيسية بالسؤال النظري عن وجوبها أو استحالتها أو إمكانها. ثم يظهر المحور الثالث بشخص النبي وكل الموضوعات المتعلقة به مثل العصمة والتفضيل.

وتظهر النبوة في المؤلفات السابقة على كتاب الأمانات سلبًا، وذلك برفض نظريات البراهمة فى إنكار النبوة.

وظهرت النبوة في كتاب الأمانات بعد التوحيد حيث ناقش العلاقة بين الشرائع العقلية والشرائع السمعية، ثم الخبر، وأخيرًا مسألة النسخ، وظهرت أيضًا في آخر الفعل الخاص بالعدل الذي يشمل حرية الأفعال والحسن والقبح. وتدخل أيضًا ضمن التكليف العقلي.

وأولى الفيومي لموضوع النبوة الكثير من الاهتمام على اعتبار أن هذا الموضوع يعد المحور الرئيسي لكل الديانات السماوية، والكتب المنزلة[1]. ويعود ذلك إلى أن النبوة تعد الأصل الذي يفصل بين الكتب المنزلة وغير المنزلة[2].

---

(1) «ولما كان الغرض المقصود في جميع كتب التنزيل هو الأمر والنهي»، الفيومي، تفسير سفر المزامير (وهو كتاب التسابيح) بالعربية، ص23.

(2) «وعلى أنه كتاب التسبيح إنما غرضه وقصده الأمر والنهي اللذان هما الأصلان العظيمان»، المصدر السابق، ص33.

أولًا: إثبات النبوة

حاول الفيومي إثبات النبوة إيجابًا مستندًا في ذلك إلى وجوبها وإلى إمكانها، على اعتبار أن كلاهما إثباتًا للنبوة. وأثبت النبوة سلبًا عن طريق مناقشة مزاعم مَن ادعى أنها مستحيلة.

1- إثبات النبوة إيجابًا

اعتبر الفيومي النبوة واجبة طبقًا لأسس ثلاثة، وهي: الواجبات العقلية[1]، والحسن والقبح[2]، ونظرية التكليف العقلي[3]، والتي تستند إلى أن الإنسان هو الكائن الوحيد المكلف دون غيره من الكائنات وهذا يدل على أنه أفضلها، وبالتالي يمكنه الحصول على السعادة الدائمة في الآخرة، وهي (النبوة) الواجبة من أجل تفضيل وشرح التكليف العقلي ذاته[4]، خاصة إذا كانت الشرائع السماوية لا يمكن معرفتها باستدلال عقلي، إلا أنه يمكن بيان أهميتها فى أنها تهدف إلى مصلحة الإنسان نفسه.

ويمكن إثبات النبوة بطريقة أخرى، وهو الاستناد إلى إمكانها، وبيان النتائج العملية المترتبة عليها، ويستند كل مَن يدعي أن النبوة ممكنة إلى حجة أساسية مؤداها: إذا حاول العقل الإنساني بقدراته الذاتية والمتمثلة في البحث والاستقصاء من أجل الوصول إلى نفس العقائد التي أتت بها نبوة ما، فإنه سوف يحتاج إلى وقت طويل من البحث والجهد والمعاناة، وفي تلك المرحلة البحثية

(1) «إن العقل يوجب مقابلة كل محسن إما بإحسان إن كان محتاجًا إليه، وإما شكر إن كان غنيًّا عن المكافأة فلما كان هذا من واجبات العقل الكليات لم يجز أن يهمله الخالق جل وعز في أمر نفسه، بل وجب أن يأمر مخلوقيه بالتعبد له وشكره لما خلقهم»، الأمانات والاعتقادات، ص113.

(2) «لا بد لهم مع السمعيات أيضًا من شرائع يكون استحسانها واستقباحها مغروسًا في عقولهم»، الفيومي تفسير سفر الأمثال (وهو كتاب طلب الحكمة) بالعربية، ص180.

(3) «ثم وجدنا أن النظر يوجب أن تشرع علينا ولا يسوغ إهمالنا، فحق أن يكون الإنسان هو المأمور المنهي والمثاب والمعاقب إذ هو قطب العالم وقاعدته»، الأمانات والاعتقادات، ص113، 147.

(4) «ثم أقول إن القسم الثاني الذي هو مباح في العقل وقد جاءت الشريعة بالأمر ببعضه والنهي عن بعضه وترك الباقي مباحًا كتفضيل يوم من بين الأيام كالسبت والأعياد، وتفضيل إنسان من بين الناس كالنبي والإمام والامتناع عن أكل بعض المطاعم، على أنه العلة الكبرى في اتخاذها أمر ربنا وتعريضنا إلى المنفعة»، المصدر السابق، ص117.

يكون الإنسان على غير دين، حتى ينتهي من تلك المرحلة، وعلاوة على ذلك فلا يسلم الإنسان في هذه العملية من الشكوك والشبهات التي تعترض طريقه، وليس في قدرة كل إنسان أن يقوم بمثل هذه العملية الطويلة من الجهد والبحث. ولهذا فإن الوحي يوفر مثل هذا الجهد والبحث. كما يأتي بعقائد سهلة واضحة تكون في متناول كل إنسان[1].

2- إثبات النبوة سلبًا:

يجب على مَن يرى أن النبوة واجبة أو ممكنة أن يناقش مَن يدعي استحالتها، وقد ذكر الفيومي فرقة البراهمة على اعتبار أنها الفرقة التي تعبر عن استحالة النبوة خير تعبير، وأشار ضمنا إلى ابن الراوندي على اعتبار أن آراءه في استحالة النبوة تعد امتدادًا طبيعيًا لتلك الفرقة[2].

وتعتبر الحجة التي تستند إليها تلك الفرقة ومَن اتبعها هي حجة في الاستحالة العقلية. وقد عرض الفيومي لهذه الحجة، والتي تتلخص في أن العقل الإنساني مكتفٍ بذاته وقادر من خلال قدراته الذاتية التمييز بين الحسن والقبح دونما الحاجة إلى عون خارجي من وحي أو نبوة[3]. وقد قام ابن الراوندي بعرض هذه الحجة بمزيد من التفصيل لبيان استحالة النبوة، ويمكن عرض حجته كالتالي:

1- أن العقل الإنساني في حد ذاته قادر على التمييز بين الحسن والقبح، وأن قبول دعوة أي نبي مشروطة باتفاقها مع ما يراه العقل، وإذا اتفقت مثل هذه الدعوة مع منطق العقل، يكون في العقل الكفاية والاستغناء عن تلك الدعوة.

---

(1) «أن نسأل فنقول إذا كانت الأمور الديانية تحصل بالبحث والنظر الصحيح على ما أخبرنا ربنا، فما وجه الحكمة في أن إتياننا بها من جهة الرسالة وإقامة عليها براهين الآيات المرئية لا البراهين العقلية؟ نقول لعلم الحكيم أن المطلوبات المستخرجة من صناعة النظر لا تتم إلا في مدة من الزمان، وأنه إن أحالنا في معرفة دينه عليها أقمنا زمان لا دين لنا إلى أن تتم لنا الصناعة ويتم استعمالها لضجر يلحقه أو لأن الشبه تتسلط عليه فتجبره وتذهله فكفانا عز وجل بالعاجل لهذا المؤمن وبعث إلينا برسوله أخبرنا بها خبرًا»، المصدر السابق، ص24.

(2) «وليس كما يقول التاركين أنه لا حاجة للخلق إلى رسول وهم البراهمة ومَن يقول قولهم»، تفسير سفر الأمثال (وهو كتاب طلب الحكمة) بالعربية، ص179.

(3) «يقولون ليس بالناس حاجة إلى رسل وعقولهم تكفيهم أن يهتدوا بما فيها من الحسن والقبح»، الأمانات والاعتقادات، ص118.

2- إذا كانت هذه الدعوة تتناقض وما يقره العقل من الحسن والقبح يجب رفضها وعدم الاعتراف بنبوة صاحب هذه الدعوة[1].

وبين الفيومي أن العقل وحده لا يكفي على اعتبار أن العقل يأتي بأحكام ضرورية عامة مثل وجوب شكر الخالق على نعمته، فتأتي أهمية النبوة في تخصيص مثل هذه الأحكام العامة، فيتخذ الشكر شكل طقس ديني محدد، يمارس في أوقات وأماكن محددة، بلغة خاصة به... إلخ، وهذا ما أسماه الأنبياء بالصلاة[2]. وبعد هذا التخصيص والتحديد للأحكام العامة تكون النبوة قد ساهمت في رفع الصراعات والاختلاف بين البشر، لأن مثل هذه المسائل لو تركت للاجتهاد الشخصي لما كان هناك اتفاق عام عليها[3].

ثانيًا: النبوة والمعجزة

هل المعجزة دليل على صدق النبوة؟

في واقع الأمر إن الفيومي لا يرفض المعجزات باعتبارها دليلا على صدق النبوة، بل اعتبرها مرحلة تالية بعد مرحلة التثبت العقلي من صحة الخبر وأنه جائز عقلا، ثم تأتي بعد ذلك المعجزات كزيادة تأكيد على دعوى جائزة وممكنة عقلا، وبالتالي يكون صدق الرسالة مرتبط باتساقها مع منطق العقل[4]. ويلزم عن ذلك أن يكون مدعي النبوة هو مَن يأتي بدعوى تتناقض ومنطق العقل، مثل أن يقول إن الله يأمركم بالسرقة والزنا[5].

---

(1) انظر: بدوي، عبد الرحمن، تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص80.

(2) «فمن ذلك أن العقل حكم لله بشكر على نعمته ولم يحد لذلك الشكر حدًّا من قوله من وقت ومن هيئة فاحتيج إلى رسل فحدَّته وسمته صلاة وجعلت له أوقاتا وكلامًا خاصًّا وحالًا خاصة»، الأمانات والاعتقادات، ص119.

(3) «فلهذه الأمور التي عددناها وأمثالها اضطررنا إلى رسالة الرسل إذ كنا لو دفعنا فيها إلى آرائنا اختلفت همنا ولم نتفق على شيء»، المصدر السابق، ص120.

(4) «إن سبب تصديقنا بموسى لم يكن الآيات والمعجزات فقط، وإنما سبب تصديقنا به وبكل نبي أن يدعونا أولا إلى ما هو جائز فإذا سمعنا دعواه ورأيناها جائزة طالبناه بالبراهين عليها، فإذا أقامها آمنا به وإن سمعنا دعواه من أولها غير جائزة لم نطلب منه براهين إذ لا برهان على ممتنع»، الأمانات، ص132.

(5) انظر: الأمانات والاعتقادات، ص132.

1- معنى المعجزة

يتفق تعريف الفيومي للمعجزة مع تعريفها اللغوي، فاعتبر أن المعجزة مأخوذة من المعجز وهو نقيض القدرة ونفيها، والمعجز في الحقيقة هو فاعل المعجز في غيره هو الله[1]. ويعد هذا المعنى للمعجزة إثبات عجز الإنسان ونفي قدرته وإثبات قدرة الله ونفي عجزه.

وتعتبر النبوة كنوع من الإعجاز دليلا على النبوة، ولها علامات محددة تتمثل في خرق نواميس الطبيعة الثابتة مثل إيقاف الفلك ومنع النار أن تحرق، ويتمثل الإعجاز أيضًا في قلب ذوات الموجودات مثل قلب الحيوان جمادًا أو الجماد حيوانًا، ويجب تصديق مَن تظهر على يديه مثل هذه المعجزات والتسليم له بالنبوة[2].

ونبه الفيومي على أن حدوث المعجزات بوصفها خرقًا مستمرًا لقوانين الطبيعة، لا يمكن اعتبارها قاعدة، بل استثناء لأن القاعدة هي ثبات الطبيعة، فقبل حدوث معجزة ينبه الله لحدوثها، وإن المعجزة لها وظيفة محددة وهي البرهنة على صدق النبي، وتنتهي بانتهاء غرضها، وباستثناء ذلك فالطبيعة تكون ثابتة لا تتغير حتى لا تلتبس الحقائق على الإنسان.

ويتسق موقف الفيومي من المعجزة مع موقفه الذي أقره في نظريته للمعرفة من حيث رؤيته للواقع. ففي نظرية المعرفة قام بتأسيس الاعتقاد على الواقع، على اعتبار أن الواقع حق وثابت وموضوعي، ولا يمكن الشك فيه، ولزم عن ذلك أن أصبح صدق الاعتقاد مرتبطًا بمدى تطابقه مع هذا الواقع، فإذا تطابق معه كان اعتقادًا حقيقيًا، في حين إذا لم يتطابق معه كان باطلا، ولعل هذا التصور للواقع هو ما دفع الفيومي إلى رفض المعجزة باعتبارها خرقًا دائما ومستمرًا لقوانين هذا الواقع، حتى يفسح مجالا لإمكانية المعرفة، وعلى ذلك حصر دور المعجزة في مجرد كونها دليلا على صدق النبي فقط، أما فيما عدا ذلك فلا يوجد مبرر لحدوثها، حتى لا تفسد الحقائق وتستحيل المعرفة.

(1) انظر: المرجع السابق، ص120.

(2) انظر: المرجع السابق، ص120.

وألح الفيومي على أن الأنبياء لا يمكنهم الإتيان بالمعجزات بصفة دائمة، ولا الإطلاع على الغيب دائما، حتى لا يعتقد البعض إن ما يأتي به الأنبياء يعود إلى قدرات خاصة بهم وقاصرة عليهم دون غيرهم[1].

ولا تستثنى نبوة موسى من هذا الأمر، فبالرغم من أنه يعتبر النبي الوحيد الذي كلمه الله بلا وساطة في حين خاطب الأنبياء الآخرين عن طريق الملائكة، إلا أنه يتساوى معهم في أنه لم يستطع أن يأتي بالمعجزات بصفة دائمة[2].وتعد العلامات التي تظهر عند بداية الحوار بين الله وموسى مثل عمود النار أو الغمام، واختفاؤها بانتهاء هذا الحوار دليل على صدق نبوة موسى، وأن هذه المعجزات لا تتمتع بوجود دائم مستمر، ولكل لها وظيفة محددة تنتهي بانتهائها[3].

2- هل يجوز أن يكون الرسل ملائكة؟

رفض الفيومي إمكانية كون الرسل «ملائكة»، وذلك لأنه لا يوجد إنسان يعرف القدرات الحقيقية التي من الممكن أن تتمتع بها الملائكة حتى يمكنه الحكم عليها بالإعجاز من عدمه، فلو أتى الملائكة بالمعجزات فربما ردها البعض إلى طبيعتهم الخاصة، واعتبروا أن تلك هي قدراتهم الطبيعية، وبالتالي لا ينسبوها إلى الخالق ذاته[4]. في حين إذا كان الرسل «بشر»، فيكون للمسألة وضع آخر على أساس أننا بشر، ونعرف قدراتنا، وما نستطيع القيام به من أفعال وما نعجز عنه منها، فبالتالي سيكون لدينا المعيار الذي نستطيع عبره التفرقة بين ما هو معجز وغير معجز. ويلزم أنه لو كان الرسل بشرًا، فإننا نستطيع أن نقارن أفعالنا بأفعالهم، وبالتالي إذا أتوا بأفعال معجزة علمنا أنها من عند الخالق، ولعل ما يعضد مثل هذه المسألة هو المساواة بين البشر والأنبياء في أمور عدة مثل: الموت والمأكل والمشرب والمرض والزواج[5].

---

(1) «ولذلك أيضا لم يجعلهم يأتون بالمعجزات دائمًا ولا يعلمون الغيب دائمًا لئلا يظن عوام الناس أن فيهم خاصية توجب هذا»، المصدر السابق، ص122.

(2) انظر: الأمانات والاعتقادات، ص100.

(3) انظر: المرجع السابق، ص123.

(4) انظر: المرجع السابق، ص 121

(5) انظر: المرجع السابق، ص122.

3- المعجزة والسحر:

حاول الفيومي جاهدًا التفرقة بين السحر والمعجزة، على أساس أن السحر عبارة عن حيلة إنسانية، في حين أن المعجزة تعبر عن فعل إلهي خارق. واتخذ من المواجهة التي تمت بين موسى والسحرة نموذجًا يوضح به فكرته. ففسر معجزة موسى بأنها كانت نوعًا من الفعل الجلي الواضح الذي لا يمكن الشك فيه بأي حال من الأحوال في حين أن فعل السحرة كان غامضًا وخفيًّا وهو نوع من الحيلة التي يمكن الكشف عنه، ويعني بذلك أنه يمكن التماس التفسير الطبيعي لما قام به السحرة، فمثلا يمكنهم تغيير لون المياه عن طريق استخدام الأصباغ، وأيضًا يمكنهم إلقاء مادة ما في المياه تضطر الضفادع معها إلى الهروب، في حين أن معجزة موسى لم تكن جزئية بل عامة، ولا يمكن اعتبارها حيلة، على أساس أنها غيّرت ماء النيل بأسره لا جزءًا منه، وأن مثل هذه العمومية في الفعل ينتفي معها الحيلة، وهذا يدل بطبيعة الحال على أن المعجزة فعل إلهي خارق[1].

واعتبر الفيومي السحر ضمن الموضوعات المحرمة شرعًا مثلها في ذلك مثل: الزجر والفأل والتبخيت[2].

ومن الملاحظ هنا أن ما قام به الفيومي في تحليله لظاهرة «السحر» ومحاولة تفسيرها تفسيرًا طبيعيًّا عن طريق الكشف عن أسبابها المباشرة من داخل الظاهرة ذاتها، فيعتبر هذا المنهج هو نفس المنهج الذي استخدمه البلخي، ولكن في تفسير «المعجزات» ذاتها.

وفي مجال التفرقة بين المعجزة والسحر استفاد الفيومي من المصادر الإسلامية. فاعتبر المعتزلة السحر نوعًا من الحيلة والتمويه، وأنه لا يمكن للساحر أن يصل بسحره هذا إلى حد قلب الأعيان، أو أن يأتي بشيء لا يستطيع غيره الإتيان بمثله[3]. وفرّق ابن حزم بين المعجزة والسحر على أساس نظرته للوجود، والذي ينقسم عنده إلى جوهر وعرض، واعتبر أن المعجزة هي خرق لطبائع العالم

---

(1) «أن موسى صنع شيئًا ظاهرًا وأن هؤلاء (السحرة) صنعوا شيئًا خفيًّا مستورًا إذا كشف عنه ظهرت الحيلة. فمن الممكن أن يحتالوا في أجزاء الماء اليسيرة منه فيغيروه بأصباغ وكيف يلقون في بعض الماء شيئًا تنفر منه الضفادع، إلا أن هذه جزئيات لا يمكن مثلها في الأجرام العظيمة، فأما الذي فعله موسى فهو تغيير ماء النيل بأسره وكذلك إصعاد الضفادع من كله ما لا يمكن فيه حيلة ولا تلطف بل هو فعل العزيز الحكيم القادر»، الأمانات والاعتقادات، ص124، 125.

(2) انظر: الفيومي، تفسير سفر الأمثال وهو (كتاب طلب الحكمة) بالعربية، ص162.

(3) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج2، ص115.

الثابتة، وتغيير في جوهره، مما يدل على أنها فعل إلهي. في حين أنه اعتبر السحر، مجرد تغيير في أعراض الموجودات فقط[1]. وانتهى من ذلك إلى رفض السحر بأنواعه المختلفة سواء ما ارتبط منه بالكواكب وتأثيرها على الإنسان، أو الرقي والتعاويذ[2]. ولا يخرج الفيومي عن مثل هذه التصورات الإسلامية.

ثالثًا: الآباء أم الأنبياء

ويتساءل الباحث أن ما يسري على الأنبياء يسري على سائر البشر، فهل يتفاضلون فيما بينهم أو يتفاضلون مع غيرهم؟

1- تفاضل الأنبياء:

كيف يمكن تفاضل الأنبياء فيما بينهم؟ وإذا أمكن التفاضل بينهم فعلى أي مقياس؟

يعتبر موسى هو أفضل أنبياء بني إسرائيل على الإطلاق لأنه صاحب الرسالة، وما دام أن الرسالة واحدة لابد أن يكون المبعوث واحدًا، ومن هنا يأتي تمييز موسى على هارون، الذي اقتصر دوره على النقل عن موسى. وعلى ذلك فلا يمكن أن يرسل الله نبيين برسالة واحدة[3].

ويضاف إلى تميز موسى عامل آخر ويتمثل في أن موسى هو أنه النبي الوحيد الذي كلمه الله مشافهة دون وساطة، ولعل هذا ما دفع الفيومي إلى ترجمة الآية الواردة في سفر الخروج «وكلم الرب موسى قائلا: بالآية القرآنية ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: 164]، وذلك من أجل تأكيد أفضيلة موسى[4].

2- الآباء:

وبالرغم من المكانة العظيمة التي أولاها الفيومي لأنبياء بني إسرائيل عامة، وموسى بصفة خاصة، إلا أنه عند مقارنة مكانة الآباء بمكانة الأنبياء جعل الأولوية للآباء، واستند لتميز الآباء

(1) انظر: ابن حزم، الفصل وبهامشه الملل والنحل، ج1، ص65، 67.

(2) انظر: المصدر السابق، ج5، ص3.

(3) انظر: الفيومي، تفسير سفر المزامير (كتاب التسابيح) بالعربية، ص28.

(4) انظر: الفيومي، تفسير التوراة بالعربية، سفر الخروج (1/ 25)، ص116.

على الأنبياء على أساس وسائل معرفة كلٍّ منهما. واعتبر وسيلة الآباء في المعرفة هي الأفضل، لأنها وسيلة تعتمد على البحث والدراسة والتأمل والاستنباط بشقيه سواء كان استنباط النتائج من مقدماتها، أو استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها اليقينية كما تمثل ذلك في علم أصول الفقه، في حين يعتمد الأنبياء في معارفهم على الوحي والإلهام[1].

ويزعم الباحث أن الألقاب التي استخدمها الفيومي مثل شيوخ التلقين، أو أئمة التلقين تشير بما لا يدع مجالا للشك إلى العلماء والحكماء اليهود. وقد يتساءل البعض: وما المانع في أن يكون الفيومي يشير بهذه الألقاب إلى الفلاسفة، خاصة وأنه قد وضع هؤلاء الحكماء في مرتبة أسمى من مرتبة الأنبياء، وخاصة أن مثل هذه المسألة قد تجد ما يبررها في الفكر الإسلامي؟

ومن المرجح أن ما يحسم مثل تلك المسألة هو تحديد ما يقصده الفيومي بمفهوم التلقين، وبمن هم أئمة التلقين؟ وقد عرف الفيومي التلقين بأنه حصول المرء على المعرفة عن طريق العلماء الذين سبقوه إليها[2]. واعتبر أنه من الواجب على المرء أن يحصّل تلك المعرفة حتى الإنسان العاقل المكلف[3] الذي له القدرة على التمييز، فلابد أن يستفتي هؤلاء الأئمة الموجودين في عصره، وعلى اعتبار أنهم الامتداد الشرعي للأنبياء[4].

ويتضح مما سبق أن الفيومي يدعو إلى التقليد، لا إلى الاجتهاد، ودعوته حتى للإنسان العاقل المميز إلى التعلم من الأئمة، على اعتبار أنهم المصدر الوحيد للعلم. واعتبرهم الورثة الشرعيين

---

(1) «وعند الاعتبار الصحيح وجدت لشيوخ التلقين أثرة مزيدة على حملة الوحي، لأن هؤلاء استمدادهم في غرائزهم وقرائح عقولهم فيستنبطون النتائج من أمهاتها ويستمدون الفروع من أصولها، وهؤلاء إنما يقتدون الوحي ويهتدون من مواد النبوة»، الفيومي، تفسير سفر الجامعة (وهو كتاب الزهد) بالعربية، ص3.

(2) «أما التلقين فهو أن يتعلم الإنسان مبادئ العلوم وأصولها ممن تقدمه فيها وسبقه إليها»، تفسير سفر الأمثال، ص7، 8.

(3) «إذ لا مكلف مأمور إلا ذو عقل وفهم متحصل من فرع ونتيجة، لجأ فيها إلى أئمة التلقين المنتصبة في زمانه وأحبار التعليم الموجودين في مكانه»، تفسير سفر الجامعة، ص6.

(4) «وعلى هذا تواترت الحال مدة زمان الوحي، ولما انفصلت لجئ إلى تلامذة الأنبياء القائمين مكانهم»، المصدر السابق، ص8.

للأنبياء، ولا يخلو عصر منهم، وبالرغم من دعوته الصريحة للتقليد، واعتباره المصدر الوحيد للتعليم، إلا أنه جعل الأئمة يحصلون على معارفهم لا عن طريق التقليد، بل عن طريق الاجتهاد وإعمال العقل، واستنباط الفروع من الأصول، وبذلك أصبح الأئمة في درجة أفضل من درجة الأنبياء، الذين يستقون معارفهم عن طريق الوحي والإلهام.

وتتشابه آراء الفيومي تلك مع إحدى الفرق الإسلامية وهي فرقة الباطنية، وقد رفضت تلك الفرقة الاجتهاد الفردي واستعاضت عنه بالتعلم من الإمام المعصوم[1].

ويتضح ذلك أيضًا من تحليل أحد ألقاب تلك الفرقة وهو لقب التعليمية، لأنهم اعتبروا أن الحق إما أن يعرف عن طريق الرأي والاجتهاد، أو أن يعرف عن طريق التعليم[2]. ورفضوا الطريق الأول استنادًا إلى تعارض الآراء وتضاربها فيما بينها، خاصة إذا اعتمد الإنسان على رأيه الشخصي فقط[3]، ويأتي التعليم من الإمام المعصوم، كمحاولة لحسم مثل هذه المسألة السابقة، على اعتبار أن تقليد الإمام وغلق باب الاجتهاد، يقضي بالضرورة على الصراع وتضارب وتناقض الآراء الفردية[4]، ولا يخلو عصر من مثل هذا الإمام المعصوم، الذي يستفتيه الناس فيما استشكل عليهم من أمور دينية ويتساوى هذا الإمام مع النبي في المنزلة وفي إمكانية الاطلاع على الحقائق، لكن لا عن طريق الوحي، بل عن طريق النبي، على اعتبار أنه خليفته، وكما يجب أن يكون النبي واحدًا، كذلك لابد أن يكون الإمام واحدًا[5].

وقد استند الفيومي إلى حجة مماثلة لتبرير دور الإمام وأهميته وهو بصدد مناقشة فرقة القرائين التي دعت إلى ضرورة الاجتهاد الفردي، وضرورة أن يعتمد كل إنسان على عقله، وحتى لو أدى ذلك إلى اختلاف الأخ مع أخيه والابن مع أبيه والتلميذ مع معلمه. ووجد الفيومي أن مثل هذا

(1) انظر: الغزالي، أبو حامد، فضائح الباطنية، حققه وقدم له: نادي فرج درويش، توزيع المكتب الثقافي، (بدون تاريخ)، ص40.

(2) انظر: المصدر السابق، ص107.

(3) انظر: المصدر السابق، ص107.

(4) انظر: المصدر السابق، ص307.

(5) انظر: المصدر السابق، ص42.

المنهج في البحث والتفكير يؤدي بالضرورة إلى تضارب الآراء، وتناقضها وعدم الاتفاق على شيء البتة، وعلى ذلك دعا إلى أن يكون الاجتهاد منطلقًا أساسًا من التسليم المطلق بصدق كتب الأنبياء والتسليم منذ البدء بأنه لا يوجد أدنى تعارض بين العقل والنقل شرط الاستناد إلى النظر الصحيح. ويقصد بالنظر الصحيح ذلك النوع من النظر الذي يكتسب مشروعيته في أنه يأتي كمرحلة لاحقه بعد مرحلة التسليم بصدق النص، ويمكن بالتالي البرهنة عليه.

2- العصمة بين الآباء والأنبياء:

يهدف الفيومي من وراء إثباته لمسألة عصمة الآباء إلى إثبات مسألة أخرى تلزم عنها بالضرورة وهي أن التوراة الشفوية هي الأخرى إلهية المصدر. واتضح ذلك بصفة خاصة عند مناقشته لعملية تدوين التراث الشفاهي وتقسيمه وتبويبه، فقد استخدم مفاهيم مثل الإلهام[1] والعون الإلهي[2] المؤيد، أي أنهم لم يقوموا بمثل هذا العمل من تلقاء أنفسهم، بل إن الله ألهمهم بذلك وعصمهم من الزلل. وتختلف المسألة فيما يتعلق بالتوراة المكتوبة، فإذا كان العهد القديم ينقسم إلى ثلاثة أقسام وهي التوراة، والأنبياء، والكتب.. فقد زعم بعض اليهود أنه باستثناء التوراة فإن الأقسام الأخرى قد كتبها الأنبياء من تلقاء أنفسهم وضرب مثالا لذلك بسفر المزامير. وقد ناقش الفيومي هذه المسألة وانتهى إلى أن كل أسفار العهد القديم منزلة، وأن سفر المزامير هو كلام الله، وعلى ذلك لقب هذا السفر «بالزبور»، لأن هذا اللقب القرآني يدل دلالة قاطعة على أن هذا الكتاب منزل من عند الله. وقد استخدم مفهوم روح القدس، للتعبير عن أنها القوة التي يلتمس منها الأنبياء العون، عند التلقي من الله[3].

وتتضح هذه المسألة بالعودة إلى أصولها وخاصة في كتابات الآباء اليهود. فقد كان هؤلاء الآباء يفرقون بين ثلاثة مفاهيم أساسية وهي: التوراة والقبالا والوصايا. واعتبروا أن كلمة توراة تطلق

(1) «فكان من عظيم الرب وجسيم هدايته إلهامهم إلى تدوين علومهم وضمها إلى تواليف وأسفار فتثبت وتبقى لمن بعد ونأى»، تفسير سفر الجامعة، ص4.

(2) فاستنت الكافة بهذا وجرت مجراه جيلًا بعد جيل وقرنًا بعد قرن مع العون إلهي المؤيد»، المصدر السابق، ص4.

(3) «وهي روح القدس المحققة التي لا تصح إلا لمن اصطفاه الله واستخلفه على الالتماس منها»، الفيومي، تفسير سفر الجامعة (كتاب الزهد) بالعربية، ص8.

بوجه خاص على الأسفار الخمسة أو شريعة موسى دون ما عداها. وقد استندوا في ذلك إلى بعض الآيات مثل (التثنية 1: 5)، (يوشع 8: 31)، (ملوك الأول 2: 3)، (لوقا 34: 44)، (يوحنا 1: 17)، واعتمدوا أيضًا على قول رب يوناثان إن «الأنبياء» و«الكتب» سوف تكف وتنقطع. أما كتب التوراة الخمسة فلن تنقطع. في حين أن مفهوم «قبالا» فإنه يشير إلى التراث الثقافي، وتنطبق أيضًا على الأنبياء وكتب الحكمة. ونتج من ذلك أن ظهر من اعتبر أن أسفار مثل: أشعيا، أرميا، حزقيال، يوئيل، زكريا، ملاخي، المزامير، أيوب، نشيد الإنشاد، أخبار الأيام، تعد ضمن التراث الشفاهي. واعتبر أن لفظ توراة أو الكتاب تطلق على الأسفار الخمسة فقط. ويوجد اتجاه آخر اعتبر أن كل الكتب والمشنة والجمارا كانت معروفة لموسى.

ويتضح مما سبق أن الفيومي عند استخدامه لمفهوم «روح القدس» كان يهدف إلى بيان أن العهد القديم بأكمله من توراة، أنبياء، كتب مصدرها إلهي، ولعل ذلك يتضح بصورة أوضح عندما لقب سفر المزامير- والذي اعتبره الآباء ضمن التراث الشفاهي - «بالزبور» لتأكيد مصدره الإلهي.

واتفق ابن ميمون مع ما ارتآه الآباء على أن الكتاب (التوراة) يقصد به الأسفار الخمسة فقط وهي الموصى بها على الحقيقة. في حين اعتبر أن «الكتب والأنبياء» قد كتبها الأنبياء بواسطة روح القدس. واعتبر أن الروح عبارة عن قوة تطرأ وتحل على الإنسان فتدفعه للكلام، واعتبر مثل هذا الإنسان هو المدبر بروح القدس[1].

ويتفق مثل هذا التصور اليهودي للروح القدس ووظيفتها مع التصور المسيحي لها. وتتمثل وظيفة روح القدس أو الإلهام وفقًا للتصور المسيحي لا في أن الله أملى ولقن كتبة الأناجيل ما كتبوه حرفًا حرفًا، بل اقتصر دوره في تحريكهم للكتابة عن طريق روح القدس وعصمهم من الزلل، وترك لهم الحرية كاملة في التعبير عن الوحي وفقًا لثقافتهم وقدراتهم الذاتية، وهذا يعني احتفاظ هؤلاء الكتبة بحريتهم ونبوغهم الذاتي.

---

(1) «هي أن يجد الشخص كأن أمرًا ما حل فيه وقوة أخرى طرأت عليه فتنطقه فيتكلم بحكم أو بتسبيح، أو بأقاويل عظيمة ونافعة، أو بأمور تدبيرية أو إلهية. وهذا هو الذي يقال عنه مدبر بروح القدس، وبهذا النحو من روح القدس ألف داود المزامير وألف سليمان الأمثال والجامعة ونشيد الأناشيد، وسائر الكتب بهذا النحو من روح القدس ألفت، ولذلك يسمونها كتبًا يعنون أنها مكتوبة بروح القدوس»، ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص435.

4- النبوة والتاريخ:

ناقش الفيومي إحدى المسائل الهامة وهي المتعلقة بالعلاقة بين النبوة والتاريخ، ويمكن تحديد مثل هذه العلاقة في الأسئلة التالية: متى يرسل الله الأنبياء؟ هل في أي وقت شاء؟ أم أن هناك شروطًا تاريخية يجب توافرها في الواقع قبل إرساله للأنبياء؟

وربط الفيومي ظهور النبوة بعدة شروط يجب توافرها وهي: أن تكون الأمة قد بلغت من حيث التعداد العدد الكافي والملائم، بما يكفي لاستمرارها في الوجود[1]، كما يجب أن تتمتع تلك الأمة بشرطين أساسيين وهما العلم والثراء. واعتبر الفيومي أن مثل تلك الشروط من: العدد، والعلم، والثراء، قد انطبقت على الأمة اليهودية، وعلى ذلك أرسل الله نبيه موسى، وكتاب التوراة[2].

يمكن أن يتفق البعض مع وجهة نظر الفيومي، على اعتبار أن نجاح أي دعوة مرتبط بوجود مَن يعتنق هذه الدعوة حتى تستمر في التاريخ. ويجب أيضًا أن يكون هؤلاء على قدر من الوعي حتى يستطيعوا استيعاب وفهم مثل تلك الدعوة. وبالرغم من ذلك فإن أهم ما أغفله الفيومي هو التساؤل عما إذا كانت مثل هذه الشروط قد انطبقت بالفعل على الأمة اليهودية في عصر موسى؟ هل انتشر العلم والثراء بينهم؟ ولعل الإجابة قد تكون بالنفي استنادًا إلى تصور الفيومي نفسه. فمثلا وهو في معرض رده على البلخي الذي نفى وجود أي ذكر للثواب والعقاب الأخروي في التوراة، رد الفيومي أن أحد أسباب ذلك يعود إلى أن الوحي كان مهمومًا بمشاكل عملية ملحة تتمثل في الخروج باليهود من مصر بقيادة موسى. ولعل ذلك يعني بما لا يدع مجالا للشك أن اليهود في اللحظة التي ظهر فيها موسى، كانوا يعانون الاضطهاد والعبودية في أرض مصر، فكيف ينتشر بينهم العلم وتكثر بينهم الأموال؟ ويعد رده على البلخي أصلا دليلا على انتفاء العلم ما دام أن غياب عقيدة نظرية أساسية مثل المعاد الأخروي من التوراة، تعني أن الاهتمام بالمشاكل النظرية والعلمية لم يكن مطروحًا في تلك اللحظة، التي استغرقتها الاهتمامات العملية.

---

(1) «تبارك وتعالى أنه لم يرسل رسوله موسى بن عمران، ولم يظهر آياته وبرهانه، ولم ينزل كتاب التوراة إلا في الوقت الذي بلغ الناس فيه العدد التام الذي أوجبت الحكمة بقاءهم على مثله أبدًا»، تفسير سفر المزامير، ص25.

(2) «كذلك فعل الله جل جلاله في هذا الكتاب العام الأكمل، لم ينزله إلا في الوقت الذي بلغت فيه الأمة إلى أكمل عدد وأوسع علم وأكثر مال»، المصدر السابق، ص26.

وقد تجلى الأثر الإسلامي بوضوح في معالجة الفيومي لموضوع النبوة. خاصة وقد عرضت المصادر الإسلامية للخلاف بين أهل السّنة والمعتزلة حول الواجبات والمعارف. فاعتبر أهل السّنة أن الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل، والعقل عندهم لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب، بل هذا من اختصاص السمع. في حين اعتبر المعتزلة أن المعارف كلها معقولة وواجبة بالعقل، فاعتبروا أن شكر المنعم واجب قبل ورود السمع، وأن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح[1]. وقد اتفق الفيومي مع الاتجاه الاعتزالي.

وقد اتفق مع المعتزلة في مسألة أخرى، مثل القول بوجوب النبوة، وقام بنقد الفرق المخالفة للمعتزلة التي تقول باستحالة النبوة مثل البراهمة، وأتبعهم أيضًا في التفرقة بين المعجزة والسحر حيث اعتبر أن المعجزة هي فعل خارق لقوانين الطبيعة، يعجز البشر عن الإتيان بمثلها، ورد السحر إلى نوع من الحيلة الإنسانية، أو نوع من التمويه والخداع، والذي يمكن عن طريق البحث الدقيق معرفة أسبابه[2].

وبالرغم من أن التفرقة بين وسيلة كلٍّ من الفيلسوف والنبي في المعرفة كانت مطروقة بوضوح في الفكر الإسلامي، وخاصة عند الكندي، الذي جعل وسيلة الفيلسوف في المعرفة تعتمد على الجهد والاكتساب والاستقصاء، وهي بذلك عملية تتم في زمان لأنها معرفة غير مباشرة. في حين أن الأنبياء يحصلون على المعرفة بطريقة مباشرة عن طريق الإلهام والتأييد الإلهي وهي معرفة مباشرة تأتيهم من الوحي مباشرة بعد أن يطهر الله نفوسهم، وينيرها بالحق[3].

وبالرغم من اتفاق الفيومي بصفة عامة مع هذا التصور العام، إلا أن الفيومي لم يستخدم لقب «الفيلسوف»، بل «شيوخ التلقين»، وهذا يعني أنه أشار إلى العالم أو الفقيه اليهودي الموجود في كل عصر. وبذلك تكون المسألة قد تحورت على يد الفيومي، حيث ألح أيضًا على أن مثل هؤلاء العلماء أفضل من الأنبياء، لأنهم يعتمدون في المعرفة على عقولهم وقدراتهم الإنسانية في اكتسابها. واختلف أيضًا مع الكندي في مسألة العصمة، فقد استخدم الكندي مفاهيم مثل: الإلهام والتأييد

(1) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل، ج1، ص28.

(2) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج2، ص115.

(3) انظر: رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، ص372، 373.

والسداد للتعبير عن طبيعة المعرفة النبوية، في حين نسب الفيومي مثل هذه المفاهيم لا إلى الأنبياء بل إلى الآباء كدليل على عصمتهم، خاصة عند تدوينهم للتراث الشفهي الذي صاحبهم فيه العون الإلهي المؤيد. وجعل الأنبياء المسئولين عن تدوين التراث المكتوب يستمدون العصمة من روح القدس.

ومن المرجح أن مثل هذا الخلاف حول توظيف المفاهيم، يعود للخلاف بين التصور اليهودي والإسلامي لـ «الوحي». فكما تبين أنه في تراث اليهود تعتبر التوراة هي فقط الموحى بها، في حين أن كتب الأنبياء، وكتب الحكمة قد كتبها الأنبياء بواسطة روح القدس. في حين لم توجد مثل تلك التفرقة في الإسلام لأن مفهوم الوحي في الإسلام يعني أن الله تعالى هو الذي كتب الكتب الإلهية التي أوحاها إلى أنبيائه، إذ يعتقدون أنه منذ الأزل أمر القلم فخط في اللوح المحفوظ نص العبارات والجمل التي أوحيت إلى الأنبياء والرسل. وعلى ذلك تكون كل كلمة، وكل حرف، إنما أوحي إليهم من السماء، وبلغ إلى العالم بطريقة آلية.

وبالضرورة يلزم عن ذلك أن يختلف الطرح اليهودي فيما يتعلق بمفهوم الوحي والعصمة عن الطرح الإسلامي لها، ولذا كان من الطبيعي أن يعيد الفيومي استخدام مثل تلك المفاهيم الإسلامية بما يتفق مع تراثه اليهودي.

وقد استخدم الفيومي العديد من المفردات الإسلامية مثل: النبي، مدعي النبوة، الرسالة، البعثة، الرسول، الأئمة، الصلاة، التنزيل، الزبور.

رابعًا: النسخ

يمكن تلخيص الخلاف حول مسألة النسخ في المثال التالي:

إن كل شريعة تزعم أنها هي شريعة الخلود، باقية ما بقيت الدنيا، ولا يطرأ عليها نسخ ولا تغيير. ويجب في الوقت نفسه أن تكون وافية بجميع الأحكام والقوانين التي تحتاج إليها في تدبير شئونها، وتنظيم حياتها، صالحة لمسيرة هذه الحياة في جميع تطوراتها، ومراحل تقدمها ورقيها تزودها في كل عصر وكل جيل بما يكفل لها السعادة، ويسبغ عليها السلام والأمن.

وحاول علماء اللاهوت في كل دين، إثبات نسخ عقيدتهم للعقيدة السابقة عليها، واستندوا في ذلك إلى حجج مختلفة:

1- النصارى:

استند علماء اللاهوت المسيحي من أجل إثبات نسخ العهد الجديد للعهد القديم إلى حجج مختلفة تتراوح بين حجج تاريخية وحجج نقلية.

2- الحجة التاريخية:

اتخذ علماء اللاهوت المسيحي من الشتات اليهودي، دليلا على صدق زعمهم بأن الله نسخ عهده الذي قطعه مع اليهود، ويتلخص هذا الدليل في أن اليهود لم يحفظوا وصايا الرب وطريقه، وعلى ذلك فقد عاقبهم بأن أزال ملكهم وشتتهم في الأرض وأفناهم على يد الأمم المختلفة. واستندوا في ذلك إلى أن مثل هذا العهد كان عهدًا مشروطًا وليس عهدًا مجانيًّا، وبالتالي فعندما أخلّ اليهود بشروط هذا العهد، أصبح هذا العهد لاغيًا ولا قيمة له[1].

وعلى الخلاف من ذلك تمامًا، اعتبر الفيومي أن مثل هذه الوعود غير مشروطة بشروط محددة، وأن الوفاء بها غير متوقف على التزامات يجب على اليهود الوفاء بها[2].

وتصير بذلك مثل هذه الوعود وعودًا لا تاريخية، ومجانية وأن الالتزام بها يأتي من طرف واحد (الرب) بغض النظر عن ما يرتكبه الطرف الثاني من آثام (اليهود) أو امتثالهم لوصاياه أو عصيانها.

وقد ألح الفيومي على الفصل بين الملك اليهودي من ناحية وما يرتكبه اليهود من آثام وخطايا من ناحية أخرى. ويلزم عن ذلك أنهم مهما ارتكبوا من خطايا وآثام، فإنهم قد يواجهون عقابًا إلهيًّا قاسيًا، إلا أنه مهما بلغت قسوته، فإنه لن يصل إلى حد زوال ملكهم[3].

---

(1) انظر: الطبري، علي بن ربن: الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد، ص188.

(2) انظر: الأمانات والاعتقادات، ص247.

(3) انظر: المصدر السابق، ص248.

وأضاف أيضًا أنه إذا افترض جدلا أن اليهود قد وقعوا في الخطيئة ومارسوها، فإن الله يعلم تمام العلم ووفقًا لعلمه المسبق أنهم في الأساس يختارون طاعته لا معصيته[1].

3- الحجة النقلية:

ثار الخلاف والجدل بين الفيومي وعلماء اللاهوت المسيحي حول نفس المسألة (نسخ العهد)، ولكن استند الخلاف هذه المرة إلى الحجج النقلية فقط كما تمثلت في آيات العهد القديم. وتركز الخلاف حول تفسير مفهوم «العهد الجديد» كما ورد في سفر أرميا.

وخلص الفيومي في تفسيره لتلك الآية إلى أن المقصود بالعهد الجديد، ليس نسخًا للعهد القديم. وإنما هو عهد قطع أيضًا مع الأمة اليهودية، فقد تم في داخلها لا في خارجها. وبين أن المقصود بهذا العهد الجديد التوراة ذاتها[2].

ومن المرجح أن أول مَن استخدام مثل هذه الحجة النقلية من علماء اللاهوت المسيحي هو القديس بولس نفسه، بوصفه أحد علماء اللاهوت اليهودي سابقًا، وأهم المنظرين للعقيدة المسيحية ثانيًا. ولعل ما يحسم ذلك هو أن المتأمل في رسائل القديس بولس عامة، ورسالته إلى العبرانيين خاصة، يستطيع أن يرصد تلك الحجج النقلية التي استند إليها علماء اللاهوت المسيحي لإثبات نسخ العهد القديم.

وبالرغم من ذلك فإنه يوجد تحوير بسيط للغاية لنفس الآية التي استند إليها كلٌّ من الفيومي والقديس بولس وهي الواردة في (أرميا 31: 31) فالآية كما استخدمها الفيومي ووردت في العهد القديم كالتالي: هاهي أيام تأتي بقول الرب وأقطع مع بيت إسرائيل وبيت يهوذا عهدًا جديدًا. في

(1) انظر: المصدر السابق، ص249.

(2) «ووجدت غير هؤلاء يحتجون بقول (أرميا 31: 31): «هاهي أيام تأتي بقول الرب وأقطع مع بيت إسرائيل ومع بيت يهوذا عهدًا جديدًا»، فقلت لهم فانظروا ما بعده فإنه قد فصح بأن هذا العهد الجديد هو التوراة ذاتها كقوله: وأجعل شريعتي في داخلهم وأكتبها على قلوبهم، وإنما صار خلاف العهد الأول في باب أنه لا ينقض في هذه المدة كما نقض في المدة الأولى»، الأمانات والاعتقادات، ص135.

حين وردت على لسان القديس بولس كالتالي: هو ذا أيام تأتي يقول الرب حين أكمل مع بيت إسرائيل وبيت يهوذا عهدًا جديدًا[1].

ويكشف الاختلاف بين لفظي أقطع وأكمل عن دلالة هامة. ولعل القديس بولس عندما استخدم لفظ أكمل كان في ذهنه الآية المنسوبة للسيد المسيح: «ما جئت لأنقض التوراة بل جئت لأكملها»، وبذلك تكون المسيحية بوصفها العهد الجديد هي الامتداد الشرعي والتطور الطبيعي لليهودية بوصفها العهد القديم. ونتج عن ذلك أن اكتسب مضمون العهد الجديد مضمونًا مختلفًا عند كلٍّ من الفيومي والقديس بولس تبعًا لاختلاف منهج كلٍّ منهما في التفسير. ففسر الفيومي الآية عن طريق وضعها في سياقها في النص وعلاقتها بالآيات الأخرى. في حين أن القديس بولس انتزع الآية من سياقها، وكأنها مستقلة عن ما عداها من الآيات، وفسرها بما يتفق مع ما يرمي إليه من قبل.

4- المسلمون:

ناقش الفيومي علماء المسلمين الذين حاولوا بدورهم إثبات النسخ مستندين في ذلك إلى إحدى آيات العهد القديم (التثنية 33: 2)، جاء الرب من سيناء وأشرق لهم من سعير وتلالأ من جبال فاران وأتى من ربوات القدس، على اعتبار أنها تشير إلى النبوات الثلاثة[2].

ورفض الفيومي التفسير الذي يزعم أن سيناء وسعير وفاران هي أسماء لجبال ومدن ثلاثة. وبين أن ما يوجد هو جبل واحد، وأنه يكتسب أسماء مختلفة تبعًا للبلاد المجاورة. ويلزم عن ذلك أن تنتفي دعوة مَن يزعم بأنه يوجد موضع يسمى بفاران (مكة)، وأنها قد ظهرت بها نبوة ما[3].

---

(1) «9-8/ 8 لأنه يقول لهم لائمًا هو ذا أيام تأتي يقول الرب حين أكمل مع بيت إسرائيل وبيت يهوذا عهدًا جديدًا»، انظر في ذلك: الكتاب المقدس أي كتب العهد القديم والعهد الجديد، وقد ترجم من اللغات الأصلية وهي اللغة العبرانية واللغة الكلدانية واللغة اليونانية، طبع في بيروت في المطبعة الأميركانية سنة 1897م.

(2) انظر: الأمانات والاعتقادات، ص133، 134.

(3) انظر: الأمانات والاعتقادات، ص133، 134.

وبالرغم من أن الفيومي يناقش مسألة الموقف الإسلامي من النسخ ومحاولة مناقشته والرد عليه، إلا أنه لم يذكر لا الإسلام ولا المسلمون صراحة، مثلما فعل ذلك من قبل مع المسيحية بفرقها المختلفة.

وكانت لدى العلماء المسلمون فكرة موجهة هي التي دفعتهم لإثبات النسخ. فقد تحدث القرآن عن بعض البشائر بمحمد ﷺ مشيرًا إلى ما جاء في التوراة والإنجيل عن نبوته ودعوته، وذلك في مثل قوله:

ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ [الأعراف: 157].

واستندت العديد من المصادر الإسلامية إلى آية التثنية السابقة لبيان أن المواضع الثلاثة سيناء، سعير، فاران (جبل مكة) تشير بما لا يدع مجالًا للشك إلى النبوات الثلاثة من: يهودية ومسيحية وإسلامية[1].

ورفض الفيومي النسخ رفضًا باتًّا مستندًا في ذلك إلى:

(أ) حجة الإجماع: ومؤداها أن بني إسرائيل قد نقلوا عن الأنبياء نقلًا جامعًا، إن شرائع التوراة لا تنسخ، وأن مثل هذا الرأي يرتفع فوق كل شك أو ظن، ويتسم بالوضوح والجلاء، وبالتالي لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل[2].

(ب) أن الأمة الإسرائيلية هي أمة بشرائعها، وما دام أن الرب قد أعلن أن تلك الأمة خالدة وباقية إلى الأبد، فيلزم عن ذلك بالضرورة أن تكون شرائعها أيضًا خالدة وباقية إلى الأبد[3].

وقد أثارت هذه الحجة التي استند إليها الفيومي لإثبات عدم النسخ، وأولية الشريعة، جدلًا بين الباحثين قديمًا وحديثًا فيما يتعلق بمصدرها، خاصة وأن مثل هذه الحجة لم تظهر فقط إلا في ظل الحقبة الإسلامية ولم يذكرها أحد من اليهود مثلًا في عهد الرسول ﷺ.

(1) انظر: الطبري، علي بن ربن، الدين والدولة، ص132.

(2) «وأقول نقلوا بنوا إسرائيل نقلًا جامعًا أن شرائع التوراة قالت لهم الأنبياء عنها إنها لا تنسخ وقالوا إنا سمعنا ذلك بقول فصيح يرتفع عنه كل وهم وكل تأويل»، الأمانات، ص128.

(3) «لأن أمتنا بني إسرائيل هي أمة بشرائعها فإذا قال الخالق أن الأمة تقيم ما قامت السماء والأرض فبالضرورة شرائعها مقيمة ما أقامت السماء والأرض»، المصدر السابق، ص128.

فزعم أحد الباحثين المعاصرين، أن تلك الحجة التي استند إليها اليهود ومن ضمنهم الفيومي، لدفع النسخ ورفضه، هي من وضع ابن الراوندي، وهو الذي لقنها وعلمها لعلماء اليهود، وذلك للتسلح بها عند مجادلة المسلمين[1]. وتوجد بعض المصادر الإسلامية التي تعضد مثل هذا الزعم السابق، ومنها ما ذكره ابن الراوندي صراحة ومنها مَن اكتفى بلقبه باعتباره أحد الملحدين.

فذكر الخوارزمي مثل هذه الحجة ونسبها صراحة إلى ابن الراوندي، والذي لقنها للعلماء اليهود لاستخدامها عند مواجهة المسلمين. وبرهن على فرضه ذلك بأن مثل هذه الحجة مستحدثة، «لأنها لو كانت معلومة لدى اليهود من قبل لاستندوا إليها في عهد الرسالة»[2].

ولم يذكر الغزالي ابن الراوندي صراحة بل اكتفى بذكر لقبه «بعض الملحدة» وحجته المتمثلة مع قول موسى لليهود: عليكم التمسك بديني ما دامت السموات والأرض، وإني خاتم الأنبياء.

وبين الغزالي أن مثل هذه الحجة مستحدثة، وأنها ظهرت بعد بعثة النبي ﷺ وبعد وفاته، وأنها لو كانت صحيحة لاستند إليها اليهود، بدلا من حملهم إلى الإسلام بالسيف[3].

وقد كان للفيومي موقفين مختلفين من آراء ابن الراوندي، فقد اختلف معه أولا في مسألة النبوة واستحالتها باعتباره ممثلا لآراء البراهمة. واتفق معه ثانيًا في تلك الحجة التي وضعها لإثبات عدم إمكانية النسخ، وعليه يمكن اعتبار ابن الراوندي، أحد المصادر الهامة لفهم فلسفة الفيومي.

---

(1) انظر: عبد الرحمن بدوي، تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص155.

(2) «الشبهة الثانية قالوا قال موسى صلوات الله عليه شريعتي عليكم مؤبدة ما دامت السموات والأرض ومَن دعاكم إلى نخسها فاقتلوه».
ويقوم بتفنيد هذه الحجة «وقوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض لم يصح بل هو من وضع ابن الراوندي ولو صح لإدعاه علماء اليهود في عهد النبي ﷺ»، الخوارزمي، جمال الدين أبي بكر: كتاب مفيد العلوم ومبيد الهموم، المطبعة العامة الشرفية، 1237هـ 1909م، ص70.

(3) «والثانية فهم بعض الملحدة أن يقولا قد قال موسى عليه السلام عليكم بديني ما دامت السموات والأرض وأنه قال إني خاتم الأنبياء»، ثم يناقش هذه الحجة «أن هذه الشبهة إنما لقنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته ولو كانت صحيحة لاحتج اليهود بها وقد حملوا بالسيف على الإسلام». الإمام أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ويليه رسالة في بيان معرفة الله، حققه وخرج أحاديث به الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، 1972م، ص172، 174.

وينتهي الباحث إلى نتيجة مؤداها: أن المصدر اليهودي في موضوع النبوة لم يظهر عند الفيومي إلا في كتاباته السابقة على نص الأمانات حيث ناقش مسائل مثل: خصوصية نبوة موسى، وتفضيل الآباء على الأنبياء من حيث مصدر المعرفة، وضرورة تقليد الآباء، واتباع منهج التلقين باعتباره منهج التعليم الوحيد من الإمام المعصوم، وظهر مفهوم روح القدس وربما لمرة واحدة من أجل بيان أن التوراة بوصلها الأسفار الخمسة فقط هي الموحى بها مباشرة من الله، في حين أن الكتب المختلفة سواء كانت كتب الأنبياء أو الحكمة قد كتبها الأنبياء بأنفسهم بواسطة تلك الروح. واختلف الأمر في نص الأمانات حيث تجلى الأثر الإسلامي في معالجة الفيومي لموضوع النبوة سواء في الموضوع أو في المفاهيم والمصطلحات. فبدأ أولا في محاولة إثبات أن النبوة واجبة عقلا، وناقش بعد ذلك العلاقة بين النبوة والمعجزة، وحاول أيضًا التفرقة بين المعجزة والسحر، واستخدم نفس الحجج التي استقرت في الفكر الإسلامي، وخاصة الاعتزالية منها لتعضيد آرائه تلك. وبلغ به التأثر مداه عندما اعتبر نفسه أحد المعتزلة عندما وضع نفسه على طرف نقيض من فرقة البراهمة التي تقول باستحالة النبوة وقام بانتقادها.

الفصل الثامن

المعاد الدنيوي والمعاد الأخروي

استطاع الفيومي التفرقة بين ثلاثة عوالم مختلفة: الأول منها: وهو ما يمكن تسميته بالعالم الحاضر، ويتسم هذا العالم بأنه نسبي متغير، يعاني فيه الإنسان كثيرًا، خاصة وأن مثل هذا العالم لا يمكن تحقيق السعادة القصوى فيه، لأن السعادة فيه تختلط بالشقاء، واللذة بالألم، والفرح بالحزن. وتساءل عن السلوك الأمثل الذي ينبغي على الإنسان ممارسته في مثل هذا العالم، وجعل هذا السلوك موضوعًا لعلم الأخلاق. والثاني: هو العصر المشيحاني ويتمثل في مجيء المسيح اليهودي الذي يتم على يديه خلاص الأمة اليهودية من العبودية والشتات، والعودة بهم إلى أرض الميعاد حيث يتم إقامة مملكتهم تحت زعامته، كما يتم إحياء الموتى منهم حتى يشاركوا في هذا المجد اليهودي. والثالث: هو عالم المستقبل ويتمثل في مجازاة الصالحين ومعاقبة الطالحين، والفصل بينهما فيكون مصير الأشرار العذاب الأبدي، والصالحين السعادة الأبدية.

أولًا: المعاد الدنيوي

لقد حاول الفيومي جاهدًا التماس التأسيس النظري للعديد من العقائد اليهودية، مستلهمًا في ذلك علم الكلام الإسلامي سواء في مفاهيمه ومصطلحاته وأحيانًا في أدق حججه وتفاصيله، وكان من نتاج ذلك تأكيده على حدوث العالم، ووجود الله ووحدانيته وتنزيهه عن التشبيهات والتجسيمات، وحرية الإرادة، وبيان أن النبوة واجبة عقلًا، إلا أنه باعتباره أيضًا مفكرًا يهوديًا ربانيًا، لم يغفل هدفه الأصلي المتمثل في الدفاع عن الخصوصية اليهودية. واضطر الفيومي لتحقيق

مثل هذا الهدف أن يبقي على التراث اليهودي بكل رموزه وأساطيره، ولم يحاول مناقشته أو نقده أو تطويره. ونتج عن ذلك أن اختفت المفاهيم والمصطلحات والحجج الإسلامية، وحلت محلها مفاهيم ومصطلحات يهودية خالصة مثل: الفرقان، الخلاص، الإنقاذ، الوطن، العزاء، الشفاء، التعويض، التوبة. وظهرت أيضًا رموز خاصة بالتراث اليهودي مثل: مصر، مسيح ابن يوسف، مسيح ابن داود، النبي إيليا، يأجوج ومأجوج... إلى آخر مثل هذه المفاهيم والرموز اليهودية الخالصة.

1- الخصوصية اليهودية:

وتشتمل فكرة الخصوصية على ثلاثة مكونات أساسية وهي: الاختيار، العهد، المشيحانية. ويمكن رصد هذه المكونات الثلاثة عند الفيومي منذ أعماله المبكرة. فقد حددها على النحو التالي: الإلحاح على عقيدة الاختيار[1] لليهود دون غيرهم من الأمم بدون ذكر لأي مبررات أو شروط هذا الاختيار. وتأتي فكرة العهد كفكرة تكميلية لعقيدة الاختيار، وبيان أن هذا العهد أزلي وغير مشروط أيضًا[2]، ويكون ثمرة الاختيار والعهد هو مجيء المسيح اليهودي، الذي يقود الأمة في رحلة العودة إلى أرض الوطن، وإعادة بنائه وتعميره[3].

وقد استخدم الفيومي عدة مفاهيم مختلفة تعبر جميعها عن الخلاص وهي: الإنقاذ[4] الغوث[5]، الخلاص[6]، رضا[7]، الخالق. وبالرغم من ذلك فإنه استخدم أحد المفاهيم الذي أثار جدلًا حادًّا

(1) «يجب علينا الشكر لإلهنا والمدح والتمجيد لربنا الذي من دون الأمم اخترنا»، الفيومي: الكلمات العشر، بدون ناشر أو تاريخ، ص4.

(2) «والعهد الذي قطع مع إبراهيم، والقسم الذي قسم لإسحاق، وأوقفه ليعقوب وشرط ذلك لأهل إسرائيل عهدًا للأبد»، الفيومي، كتاب المواريث، ص69.

(3) «ويرسل لنا المسيح المنتظر صحبة النبي إليا هو المفتخر ويعمر لنا بلادنا ويردنا لوطننا ويبني لنا بيت قدسنا وتنشرح به صدورنا»، الفيومي: الكلمات العشر، ص15.

(4) انظر: الأمانات والاعتقادات، ص229، 330.

(5) انظر: تفسير الفيومي لسفر المزامير (وهو كتاب التسابيح) بالعربية، ص246.

(6) انظر: المصدر السابق، ص246.

(7) انظر: الأمانات والاعتقادات، ص135.

بين الباحثين حول أصله ومصدره، ألا وهو مفهوم الفرقان، خاصة وأن الفيومي قد جعل هذا المفهوم عنوانًا للفصل الذي يناقش فيه عقيدة الخلاص اليهودي. ويمكن رصد التفاسير المختلفة لهذا المفهوم على النحو التالي:

(أ) قامت بعض المصادر الإسلامية بتحليل مفهوم «الفرقان»، والفرق بينه وبين مفهوم الفرق وانتهت إلى ما يأتي: أن مفهوم الفرقان أبلغ من حيث الدلالة من مفهوم الفرق، لأن الفرقان يستعمل للتفرقة بين الحق والباطل بصفة عامة، في حين أن الفرق يعبر عن الانفصال، واستند في ذلك إلى آية: ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ﴾ [البقرة: 50] واعتبر هذا المصدر أن الفرق يشير إلى القطعة المنفصلة، ومنه الفرقة للجماعة المتفردة من الناس. والفريق للجماعة المتفرقة عن آخرين: ﴿فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ﴾ [الشورى: 7][1].

وأوضح أن الفرقان أبلغ في الدلالة وأن يوم الفرقان يشير أيضًا إلى اليوم الذي يفرق فيه الله بين الحق والباطل. وبيّن أن الفرقان يشير أيضًا إلى النور والتوفيق الذي يقذفه الله في قلوب المؤمنين ليفرقوا به بين الحق والباطل، فكأن الفرقان هنا كالسكينة والروح، واستخلص ذلك من الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: 29][2]. ويشير مفهوم الفرقان أيضًا إلى كلام الله تعالى، لأنه يهدف للتفرقة بين الحق والباطل في الاعتقاد، والصدق والكذب في الأخبار، والحسن والقبح في الأفعال، وتلك التفرقة تتفق عليها الكتب الثلاثة من توراة وإنجيل وقرآن طبقًا للآية: ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ﴾ [البقرة: 53]، ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ﴾ [الأنبياء: 48][3].

(ب) ورأى أحد الباحثين أن مفهوم الفرقان قد استفاده النبي محمد من اليهود، وأن هذا المفهوم قد تكرر كثيرًا في التلمود، وأنه يعني نفس المعنى المستخدم به في السريانية من: تحرير، عتق، إطلاق سراح. وبيّن أن هذا المفهوم يشير في القرآن إلى التفرقة بين الخير والشر بصفة عامة:

---

(1) انظر الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كلاني، دار المعرفة، بيروت - لبنان (بدون تاريخ)، ص277.

(2) انظر: المصدر السابق، ص378.

(3) انظر: المصدر السابق، ص378.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ ، ويعني أيضًا الوحي بصفة عامة: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفرقان: 1] وقد أطلق هذا المفهوم على القرآن والتوراة: ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ﴾[1].

(جـ) ويوجد مَن يعضد هذا الموقف السابق، ويشير بوضوح إلى أن هذه اللفظة تعني في السريانية الخلاص. وهي لفظة مذكرة، ومن معانيها: Salutaris, Salus, Liberetio أي: النجاة، الخلاص، افتداء تخليص. محرر، مخلص، المفتدي، المنجي، المنقذ. خروج (21: 30)، (30/12)، لاويين (25: 26)، (25: 51)، (25: 52)، ملوك ثاني (12: 4)، صمويل الأول (2: 1)، مزامير (3: 2)، (9: 15)، (18: 2)، متى (20: 28)، مرقص (10: 45)، لوقا (1: 68- 69)، (2/ 28)[2].

(د) وتؤكد بعض المعاجم العبرية أن هذا المفهوم من أصل عبري، من فرقن أو فورقن، ويعني الخلاص[3].

(هـ) ويوجد رأي حديث نسبيًا ويطرح المسألة طرحًا مغايرًا، فبيّن أن أصل هذا المفهوم هو عبري أرامي برقان Purqan. وناقش معانيه المتعددة في اللغة العبرية، وردها إلى الجذر فرق، وبيّن أن القرآن قد سُمي بالفرقان، وأنه تبعًا للقرآن ذاته فإن الله قد فرق مياه البحر لإنقاذ اليهود من فرعون. وحاول تفسير التحوير الذي طرأ على هذا المفهوم من برقان إلى فرقان، مرجعًا إياه إلى الحوار المستمر بين المسلمين واليهود العرب، وأكد أنه من الصعوبة بمكان الجزم ما إذا كان مثل هذا التحوير قد تم عن طريق المسلمين أم اليهود[4].

ويرجح الباحث أن أصل هذا المفهوم لا بد أن يكون غير عربي للأسباب الآتية:

(أ) أن وضع الفيومي هذا المفهوم كعنوان لأحد الفصول التي تناقش إحدى العقائد اليهودية الخالصة وهي المتعلقة بالخلاص اليهودي، وهذا يؤكد أنها كانت شائعة في التراث اليهودي

(1) Rodwell, J.M.,: The Koran Translated from the Arabic, Mery Man's library, London, New York, 1913, p. 154.

(2) R. Payne Smith, The Saurus Syriacus, Tomus 11, Oxford, M. Dccc.1.

(3) Ben – Yehda's Pocket English- Hebrwe, Hebew- English Dictionary, New York, 1964.

(4) Nowly, G., D.: A History of the Jews of Arabia, University of South Carolina Press, 1988, p. 72.

وخاصة التلمود. ويضاف إلى ذلك أنه كان باستطاعة الفيومي استخدام مفاهيم عبرية أخرى مثل اليشوعة التي ترددت أيضًا كثيرًا في هذا الفصل، فلماذا إذًا يفضل الفرقان؟

(ب) ويعد استخدام يهودا اللاوي لهذا المفهوم ذا دلالة خاصة، خاصة أنه من المعروف عنه حماسه الشديد للتراث اليهودي الرباني، مما يؤكد أن هذا المفهوم ينتمي لهذا التراث.

2- التأسيس النظري للخلاص:

حاول الفيومي جاهدًا التماس التأسيس النظري لعقيدة المشيحانية، على اعتبار أنها تمثل جوهر اليهودية الربانية. واستند في ذلك إلى مفاهيم مثل: العدل والتعويض، أو الاستناد إلى منطق القياس والمماثلة.

(أ) العدل والتعويض:

وبالرغم من أن العدل والتعويض مفاهيم ظهرت لدى الفيومي عندما حاول الإجابة على سؤال واجهه وهو: لماذا يعاني بعض الصالحين في هذه الحياة، وينعم غير الصالحين بالسعادة فيها؟ وقد أفرد الفيومي لهذه المسألة مؤلفًا بأكمله وهو تفسير سفر أيوب ولقبه بكتاب التعديل، لأنه يناقش مسألة العدل الإلهي. وانتهى من ذلك إلى أن الله عادل، وأنه سوف يعوض هؤلاء الصالحين، ويعاقب غير الصالحين في الحياة الأخرى.

وقد قام الفيومي باستخدام نفس المفاهيم السابقة وتوظيفها توظيفًا مغايرًا، حيث استخدمها لإثبات ضرورة الخلاص اليهودي:. فبيّن وجوب هذا الخلاص استنادًا إلى العدل الإلهي، ورأى بما أن الله عادل لا يجور، وفي الوقت نفسه قد ابتلى هذه الأمة بالكثير من البلايا والمحن، وبما أن مثل هذه المحن لا تخرج عن كونها إما عقاب منه أو اختبار، فلابد في كلتا الحالتين أن تكون لها نهاية محددة، وبعدها يعاقب الله مَن يستحق العقاب ويعوض مَن يستحق التعويض[1].

(1) «فأما أصل الفرقان فواجب لوجوه منها أنه عدل لا يجور وقد ابتليت هذه الأمة ببلوى عظيمة طويلة ولاشك أن بعضها نحن به معاقبون وبعضها نحن به ممتحنون، ولكل واحد من الحالين مدة نهاية ولا يجوز أن تكون بلا نهاية، فإذا انتهت وجب أن يعاقب هؤلاء، وأن يعوض هؤلاء»، الأمانات والاعتقادات، ص270.

ولم يكتف الفيومي بذلك بل حاول أيضًا تأسيس فكرة الخلاص استنادًا إلى الحجج النقلية والمتمثلة في صدق آيات الأنبياء[1] ولعل الشيء الجديد الذي أتى به هو محاولة رده هذه الفكرة إلى موسى ذاته، واستند في ذلك إلى التوراة ذاتها (الأسفار الخمسة) [2]. وربما يعود ذلك لمحاولته إثبات أن مثل هذه الفكرة لا يمكن أن تكون موضعًا للجدل، أو الشك، فحاول أولًا تأسيسها نظريًّا، وثانيًا حاول التماس الحجج النقلية، ولا توجد حجة نقلية أكثر تأثيرًا من أن تكون مستمدة من الأسفار الخمسة التي لا يختلف على صدقها جميع الفرق اليهودية.

ويتبين مما سبق كيف أن مفاهيم إسلامية مثل العدل والتعويض، قد وظفت توظيفًا مختلفًا، عما استقرت عليه في الفكر الإسلامي الاعتزالي، وأصبحت تلك المفاهيم توظف من أجل تبرير أحقية أمة بعينها في الخلاص دون غيرها من الأمم، ويضاف إلى ذلك أن الفيومي قد استخدمها أيضًا بالمعنى العام الذي استقرت به داخل الفكر الإسلامي، أي أنه استخدم تلك المفاهيم استخدامًا مزدوجًا تبعًا للعقيدة التي يناقشها ويريد تبريرها نظريًّا.

(ب) المماثلة بين الخلاص الأول والخلاص الثاني:

تمثل لحظة الخروج من مصر أهم لحظات التاريخ اليهودي التي اعتبرت نموذجًا ومثالًا للخلاص اليهودي الذي تم في الماضي، والذي يجب أن يقاس عليه كل خلاص يمكن أن يحدث في المستقبل. وبالرغم من ذلك اعتبر الفيومي أن الخلاص الثاني يتميز على الأول بعدة خصائص هي:

1- إحياء الموتى في دار الدنيا.

2- أنه لن يتم بسرعة وعجلة كما تم في الخلاص الأول، الذي كان تعبيرًا عن الهروب من مصر.

---

(1) «فأما أصل الفرقان فواجب لوجوه منها صحة آيات موسى الذي ابتدأ القول وللآيات التي قامت لأشعيا النبي وغيره من الأنبياء»، الأمانات والاعتقادات، ص270.

(2) «واتسع أنبياؤه في هذا المعنى حتى كتبوا فيها أسفارًا كثيرة وليس من أنبيائه الآخرين وصل إلينا هذا العلم بل من الرسول السيد موسى ربينو وقفنا على هذا الموعد إذ يقول في التوراه (التثنية 30: 3)»، المصدر السابق، ص230.

3- انتفاء الوساطة بين العبد وربه.. تلك الوساطة المتمثلة في النبوة، ففي هذا الخلاص يكون الوحي مباشرًا وبدون وساطة ولكل إنسان على حدة.

4- وإذا كان اليهود قد عانوا من السبي والأسر والشتات بعد الخلاص الأول، فإنه في الخلاص الثاني لا يكون هناك أي معاناة أو عبودية[1].

وصارت مصر هي رمز الاستعباد والظلم، وعلى ذلك أصبح الخروج منها، بمثابة النموذج الأمثل للخلاص، الذي يجب أن يقاس عليه أي خلاص سوف يتم في المستقبل والمتمثل في حلم العودة إلى الوطن القديم.

وما دام الفيومي قد اعتبر أن من أهم ما يميز الخلاص الثاني على الأول هو إحياء الموتى في دار الدنيا، فقد حاول جاهدًا إثبات إمكانية هذا الإحياء استنادًا إلى منطق[2]، العقل وحجته، وقد استند في ذلك إلى مبدأ مؤداه: أنه لا يوجد في العالم أي جسم يمكن أن يفنى فناءًا تامًّا، وأن الفناء هو عبارة عن انحلال الشيء وتفرق أجزائه فقط، ولا يوجد مَن يقدر على إفناء شيء أو جسم فناءً مطلقًا إلا خالق الشيء نفسه[3].

وفي واقع الأمر فإن الفيومي عندما حاول إثبات إحياء الموتى في دار الدنيا قد خلط بين مستويين: إحياء الموتى في دار الدنيا وإحياؤهم في دار الآخرة، خاصة وأنه قد ناقش في برهنته على إحياء الموتى في دار الدنيا فكرة إمكانية الإحياء بصفة عامة، لا عملية إحياء أمة أو جماعة بعينها. وقد كان الفيومي على وعي بهذه المشكلة لأنه عندما انتقل إلى مستوى إحياء الموتى اليهود في دار الدنيا فلم يذكر أي حجة عقلية لأنها لن تسعفه واكتفى بالقول بأنه ليس من المنكر، ولا يوجد شيء يمنع ذلك، ويعرض بعد ذلك لحجته التقليدية لتبرير ذلك الإحياء، والمتمثلة في العدل التعويضي،

(1) «ولذلك جعل الفرقان الثاني يفضل على الأول بأشياء، وهذا أحدهما أعني إحياء الموتى، وأتبرع بإضافة آخر وأقول: إن الأول كان يحفزون (بسرعة) وعجلة والآخر ليس كذلك. وأيضًا أن الأول كان فيه الوحي وصل إلينا من لسان الأنبياء، وفي هذا يوحي إلى كل واحد منا حتى يستغني بعضنا عن بعض في أمر الدين»، المصدر السابق، ص224.

(2) «أقول على سبيل التقصي بالنظر في باب إحياء الموتى الذين في وقت اليشوعة، والذي في دار الآخرة»، المصدر السابق، ص222.

(3) انظر: المصدر السابق، ص230.

فاعتبر أن هذه الأمة قد عانت أكثر من الأمم الأخرى، وعلى ذلك يجوز أن يميزها الله عن تلك الأمم بأن يبعثها قبل دار الآخرة لفترة زمانية محددة ليتنعم قبل كل الأمم، لأنها كانت أكثر الأمم شقاء ومعاناة وصبرًا[1].

ويناقش الفيومي بعد ذلك أسئلة تفصيلية تتعلق بالسؤال عن مَن هم الذين سوف يتم إحياؤهم في دار الدنيا؟ وهل تختلف طبيعة الحياة في هذا العصر عن طبيعة الحياة العادية؟[2]، وألح الفيومي أن الإحياء سوف يقتصر على الصالحين ومَن مات تائبًا فقط. وبيّن أن في هذا العصر سوف ينعم هؤلاء بالحياة العادية من مأكل ومشرب وزواج[3].

وتتطابق الحجج التي استند إليها الفيومي لتبرير الخلاص اليهودي، تمامًا مع تراث الآباء اليهودي الذين برروا هم أيضًا الخلاص استنادًا إلى أن الله عادل، لا يظلم، ولا يجور، وبما أنه قد أخضع هذه الأمة لمسيرة طويلة من المعاناة والآلام، والتي يعتبر البعض منها على سبيل الاختبار. وقد ماثل الآباء اليهود بين الخلاص الأول، والخلاص الثاني، واعتبروا أن مثل تلك المماثلة تعد أحد الأسباب الرئيسية للاعتقاد في الخلاص الثاني. فقد وعدهم الله في الخلاص الأول بوعدين محددين وهما: أنه سوف يعاقب مضطهديهم، في حين يجازيهم هم بخيرات كثيرة، واستندوا في تدليلهم على تلك المسألة إلى آية وردت في سفر (التكوين 15: 14) تعلن هذا الحكم بجلاء. واعتبروا أن الخروج من مصر يعد النموذج الأمثل للخلاص والذي يجب أن يقاس عليه كل خلاص يحدث في المستقبل. فبيّن الآباء أنهم كانوا عبيدًا لفرعون في مصر، ولكن الرب إلههم لم يتركهم بل أخرجهم منها بيد قوية وبذراع مفتوحة، ولو لم يفعل ذلك الواحد القدوس، جل ثناؤه، لصار أولادهم وأحفادهم عبيدًا لفرعون في مصر[4] وأعلنوا أن التعويض هو النتيجة الطبيعية لمثل

(1) انظر: المصدر السابق، ص226.

(2) «فإن سأل سائل هؤلاء المحيون مَن هم فنجيبه بأنها الأمة كلها الصالحون منها ومَن مات على توبة»، المصدر السابق، ص225.

(3) «ولعله يتفكر ليقول لهؤلاء المحيون في دار الدنيا هل يأكلون ويشربون ويتزوجون»، المصدر السابق، ص223.

(4) Hertzberg, A. (Edited): Judaism p. 162.

هذه المعاناة الطويلة، وأنه سوف يكون أضعافًا مضاعفة، كنتيجة حتمية لشدة الذل والمعاناة التي قدرها عليهم، واستندوا لتبرير ذلك إلى آية وردت في سفر (أشعيا 61: 7) تفيد هذا المعنى[1].

ويثير هذا التطابق بين آراء الفيومي وآراء الآباء اليهود تساؤلًا ضروريًّا، خاصة فيما يتعلق باستخدام مفاهيم مثل العدل الإلهي والتعويض والمعاناة وهو: هل استفاد الفيومي من مثل هذه الآراء من المعتزلة، أم من التراث اليهودي؟ ويمكن طرح السؤال بصورة أخرى: هل أعاد الفيومي توظيف هذه المفاهيم الاعتزالية لتبرير الخصوصية اليهودية، أم أنها كانت موجودة ومستقرة سلفًا داخل التراث اليهودي؟

ويكون السؤال بذلك سؤالًا عن مصدر هذه المفاهيم إذا ما كان مصدرًا إسلاميًّا أم يهوديًّا؟ يزعم البحث أن اختيار الفيومي لهذه المفاهيم حتى بطرحها العام عند المعتزلة كان محددًا سلفًا، لأن مثل هذه المفاهيم تتسق مع التراث اليهودي، ولذلك عندما حاول الانتقال من العام إلى الخاص وظف نفس تلك المفاهيم بدون أي اضطراب. ولعل ما يؤكد ذلك أنه قد أفرد عملًا بأكمله لمعالجة هذه المفاهيم باستفاضة وألح عليها ورفض وجهة النظر المضادة التي تزعم أنه لا يوجد عقاب إلا على ما سلف من ذنوب وآثام، أي أن الإنسان الذي يعاني في هذه الحياة لا يمكن أن يكون خيّرًا أو صالحًا، بل على العكس من ذلك لابد أن يكون شريرًا آثمًا.

ومن المرجح أن الفيومي عند مناقشته لهذه المسألة كان في ذهنه الأمة اليهودية التي تعاني كثيرًا، وأن البعض قد اعتبر «تلك المعاناة» دليلًا على أن هذه الأمة تخلو من الصالحين والخيرين، واحتج بأنهم لو كان فيهم صالح أو خيّر واحد لأتاهم الخلاص[2] وأصبحت مثل تلك المسألة تمثل الهاجس الرئيسي الذي يواجه الفيومي محاولًا أن يجد الحل المناسب لها، والمتمثل في الاعتراف بأن اليهود قد عانوا ومازالوا يعانون، ولكن في الوقت نفسه يوجد بينهم الكثير من الصالحين والأخيار. ولعل موقف الفيومي من تلك المسألة قد يفيد في حل مسألة أخرى وهي المتعلقة بمناقشة مفهوم الفرقان ذاته ومصدره، مما قد يرجح في النهاية أن هذا المفهوم يهودي الأصل والنشأة، خاصة وأن الفيومي قد جعله عنوانًا لفصل يناقش أهم عقيدة يهودية وهي عقيدة الخلاص.

(1) Ibid, p. 163.

(2) Altmann, A: Saadya Gaon the Book of Doctrines and Beliefs, Translated from the Arabic with an Introduction and Notes, Oxford 1933, p. 170.

3- شروط مجيء المسيح:

هل هناك شروط لمجيء المسيح أم لا؟، وإذا كان هناك مثل هذه الشروط فهل تحققت أم لم تتحقق بعد؟

اعتبر القراءون أن الوعود المشيحانية قد تحققت بالفعل، وبالتالي فسروا الآيات التي تتعلق بتلك العقيدة تفسيرًا مجازيًّا، مؤكدين أنها تشير فقط إما إلى بعث الدولة اليهودية وإحيائها، أو إلى اضمحلالها وضعفها. وقد توصلوا تبعًا للمنهج السابق في التفسير إلى عدة نتائج محددة وهي: أ- أن الوعود المشيحانية كانت وعودًا مشروطة، ب- وأنها قد تحققت في الماضي ولو جزئيًّا في الهيكل الثاني، جـ- ألحوا على أن عقيدة إحياء الموتى في دار الدنيا يجب تفسيرها تفسيرًا رمزيًّا، واعتبار أنها تشير إلى إحياء ونهضة الأمة لا أكثر[1].

وقد أفرغ مثل هذا التفسير الخصوصية اليهودية من مضمونها، خاصة وأنه قضى على أهم عقيدتين فيها وهما المشيحانية وإحياء الموتى في دار الدنيا.

وقام الفيومي بوصفه «منظرًا» للخصوصية اليهودية بمناقشة القرائين، وأفسح لهاتين العقيدتين فصلان كاملان في كتابه الرئيسي الأمانات والاعتقادات، وقام كعادته برصد آراء القرائين، فيما يتعلق بالعقيدة الأولى وهي إحياء الموتى في دار الدنيا، ثم حاول مناقشتها بعد ذلك[2].

وكان الفيومي على وعي بأن الخلاف بينه وبين القرائين، هو خلاف حول قواعد التأويل، خاصة أن ما دفع القرائين إلى إنكار مثل تلك العقائد الأساسية، يعود في الأساس إلى منهجهم المجازي في التفسير. وعلى ذلك طرح الفيومي سؤالًا: «متى يجوز التأويل؟»، وألح أن التأويل يكون ضرورة فقط إذا ما تعارضت الآيات مع الحس أو العقل أو النقل أو الأثر، أما في غير ذلك

(1) Altmann, A: Saadya Gaon the Book of Doctrines and Beliefs, Translated from the Arabic with an Introduction and Notes, Oxford 1933, p. 170.

(2) «ورأيت اليسير من الأمة كل فسوق يجدونه في ذكر إحياء الموتى وقت اليشوعه يتأولونه على إحياء الدولة وإنعاش الأمة»، الأمانات والاعتقادات، ص213.

فيجب أن تبقى الآيات على ظاهرها ولا يجب تأويلها[1]، وطبق هذه القواعد على عقيدة إحياء الموتى في دار الدنيا، وبيّن أنها لا تتعارض لا مع الحس ولا العقل، ولا النقل ولا الأثر.. وبالتالي لا يجوز تأويل الآيات التي تتعلق بهذه العقيدة تأويلًا مجازيًّا[2]، ولعل الأهم من ذلك هو تأكيده على ضرورة أن يتفق أي تفسير مع المأثور، وبالتالي يكون للمأثور مركز الصدارة، ويأتي دور الحس والعقل و النقل في محاولة تبرير والبرهنة على صدق المأثور[3]، ولم يكتف الفيومي بذلك بل استند إلى حكم أتى في المأثور يقضي بحرمان مَن ينكر مثل هذه العقيدة من مشاركة الأمة فيها في وقت الخلاص[4].

واستند أيضًا إلى نفس هذا المنهج في التفسير في مناقشة القرائين في عقيدة المشيحانية لإثبات أنها لم تتحقق بعد نظرًا لعدم توفر وتحقق شروطها، وكعادته عرض أولًا لرأيهم، ثم قام بمناقشته ولجأ الفيومي إلى التفسير الحرفي للآيات التي تعرض الشروط التي يجب بمقتضاها أن يأتي المسيح وحددها كالتالي:

(أ) عودة جميع بني إسرائيل إلى أرض المعاد بحيث لا يتبقى أحد منهم في غربة.

(ب) أن جميع الأمم سوف تشارك في بناء سور بيت المقدس.

(جـ) أن أبواب تلك المدينة سوف تكون مفتوحة ليلًا ونهارًا كدليل على الأمان والطمأنينة التي سوف يحصل عليها بني إسرائيل.

(د) أن تكون جميع الأمم قاطبة تحت طاعة وخدمة إسرائيل[5].

---

(1) انظر: الأمانات والاعتقادات، ص212.

(2) «ورأينا إحياء الموتى ولا شاهد يدفعه لأنه ليس نقول يحيون من ذواتهم وإنما نقول إنما خالقهم يحيهم، ثم لا العقل يرده من أجل أن إعادة شيء قد كان فتفرق أقرب من المعقول من اختراع شيء لا من شيء، ثم لا نص آخر يمانعه بل النص يقويه، ثم لا أثر يوجب تأويله بل الآثار جميعها مؤيدة له، وجب تركه بحاله على فصيح النص أن الله يحيي موتى أمته في وقت اليشوعة»، المصدر السابق، ص213.

(3) «فنفسره تفسيرًا يوافق الآثار الصادقة»، المصدر السابق، ص213.

(4) «ثم نظرت في ما حملته الآثار فإذا فيها مثل هذا أنه كل مَن لا يعتقد إحياء الموتى في دار الدنيا فغير محشور في جملة الأمة في وقت اليشوعة»، المصدر السابق، ص219.

(5) انظر: المصدر السابق، ص249.

ويهدف الفيومي من هذا التفسير الحرفي للآيات الإبقاء على الشروط الأسطورية التي استقرت في التراث اليهودي التي تبين في الوقت ذاته أن العصر المشيحاني لم يأت بعد، لأن شروطه لم تتحقق بعد، وبذلك يكون قد دافع عن الخصوصية اليهودية بأهم عقائدها سواء إحياء الموتى في دار الدنيا، أو عقيدة المشيحانية باعتبارها أهم عقيدة تعبر عن الآمال اليهودية في الخلاص.

واستطرد الفيومي في ذلك إلى الحد الذي دفعه إلى رفض التفسير المجازي لإحدى الآيات الواردة في سفر أشعيا والمتعلقة بمناقشة السلام الذي سوف يسود في عصر المسيح اليهودي إلى حد أن ترعى الحيوانات الشرسة مثل الذئب مع الحيوانات الوديعة مثل الحمل، وأن يأكل الأسد التبن، وأن يلعب الصبي بالأفاعي، وبيّن أن كل ذلك لم يتحقق بعد، ومازال كل كائن يحتفظ بطبعه الذي اختص به[1]. ولزم عن تمسكه بهذا التفسير الحرفي لتلك الآيات السابقة، ضرورة رفضه للتفسير المجازي لها، ذلك التفسير الذي زعم أن مثل تلك الآيات تشير إلى ذلك السلام والأمن الذي سوف يعم الكائنات جميعًا، الخيّرة منها والشريرة[2] وأن ينبه على خطورة اتباع مثل هذا المنهج في التفسير بدون محاولة وضع الحدود له، حيث اعتبر أن الإفراط في استخدام مثل هذا المنهج من الممكن أن يقضي على كل الشرائع السمعية[3].

وعرض الفيومي تصوره لعملية الخلاص، وهو نفس التصور الذي قدمه الآباء بكل تفاصيله ودقائقه، ويمكن تحديد مراحل الخلاص على النحو التالي:

(أ) يبدأ الخلاص بظهور مسيح محارب هو المسيح بن يوسف الذي يقود شواذ الأمة إلى بيت المقدس، الذي يخضع للسلطات الرومانية في تلك اللحظة، ثم يقتل في إحدى تلك الحروب على يد الرومان.

---

(1) «ارتفاع الحروب من بين الناس حتى لا يحمل بعضهم على بعض سلاحًا (أشعيا 2: 4)، والرابع مسالمة الحيوان بعضه بعضًا حتى يرعى الذئب والحمل ويأكل الأسد التبن ويلعب الصبي بالحيات والأفاعي، ونراهم على طباعهم وشرهم لا يتغير منهم شيء»، المصدر السابق، ص251.

(2) «فإن تأول متأول أيضًا مثال هذا فقال إنه يعني أن يسالم الشريرون من الناس الإعفاء، فما الأمر إلا بخلاف هذا»، المصدر السابق، ص251، 252.

(3) «ولو كان من الواجب أن يحتمل كل فسوق ما احتمله بلا حجة لم تثبت لنا شريعة سمعية بتة»، المصدر السابق، ص217.

(ب) وتتعرض الأمة اليهودية في تلك اللحظة لمحن ونكبات شديدة، إلى الحد الذي يدفع الكثير من اليهود إلى التنكر لدينهم.

(جـ) وبالرغم من كل تلك المعاناة التي يواجهها اليهود، فإن هناك فئة قليلة منهم تظل متمسكة بدينها، وعلى ذلك يظهر لهم النبي الياهو[1].

ولم يكتف الفيومي بمجرد سرد تصور الآباء لعملية الخلاص، سردًا حرفيًا، والإبقاء على كل مفاهيمه ورموزه، بل حاول تعضيد تصور الآباء هذا، وبرهن على صدقه حين بيّن أنه من الممكن رصد هذا التصور بكل تفاصيله في العهد القديم، وأن الآباء قد قاموا بجمع كل هذه التفاصيل ونظموها ونقحوها ووضعوها في تصور متكامل[2].

وقد تشكك الفيومي أيضًا، كما تشكك الآباء قبله في أهمية شخصية المسيح ابن يوسف في عملية الخلاص، وخاصة أنه اعتبر رمزًا لمعاناة اليهود، والمعاناة تدفعهم إلى التوبة، والتوبة شرط للخلاص. ولكن ماذا يحدث لو لم يتب اليهود؟ وحتى لو لم يتب اليهود سوف يأتيهم الخلاص فجأة بظهور المسيح ابن داود، ويقودهم إلى بيت المقدس ويقتل أرمليوس[3]. ويعيش اليهود في أمان وسلام وثراء، ولا يكونون في حاجة إلى حصون ولا إلى أماكن مغلقة، حتى يطمع فيهم شعبا يأجوج ومأجوج، فيواجههم المسيح ابن داود[4].

(1) «وقالوا (السلف) أيضًا: إن سبب ذلك يكون ظهور رجل من ولد يوسف في جبل الجليل ويجتمع إليه قوم من شواذ الأمة ويكون مصيره إلى بيت المقدس بعدما تكون الروم قد حازته ومقامه به حتى يغزوه رجل يقال له أرمليوس فيحاربهم ويفتح المدينة ويقتل ويسبي ويهتك، ويكون الرجل الذي من ولد يوسف من جملة المقتولين فتلحق الأمة شدة عظيمة، ومما يمر بهم يخرج كثير منهم عن دينه ويبقى الباقون المصفون فيظهر لهم الياهو النبي ويأتي الفرقان»، المصدر السابق، ص239.

(2) «هذه الأمور كلها مشروحة في المقرا وزادتنا الآثار ترتيبها ونظمها شيئًا بعد شيء على ما نسقت»، المصدر السابق، ص24.

(3) «ثم أقول على الحالين جميعًا أعني إن لم نتب وكانت حوادث مسيح ابن يوسف، وإن تبنا فاستغنينا عنها يظهر لنا مسيح ابن داود بغتة ويساق معه قوم حتى يوافي بيت المقدس، فإن كان في يد أرمليوس قتله وتسلمه منه»، المصدر السابق، ص241.

(4) «ويسمع يأجوج ومأجوج بخبر ابن داود وجودة قومه وبلده وكثرة مالهم واطمئنانهم بلا إغلاق وحصون ولا ما شابه ذلك فيطمعون بهم، فيجمع معه قومًا من أمم شتى ويشقق البلدان حتى يوافيهم»، المصدر السابق، ص242.

وعرض الفيومي لآراء الآباء اليهود بدون أدنى محاولة منه للنقد أو التطوير والتنقيح، بل على العكس من ذلك حاول البرهنة على صحة آرائهم، ولا أدل على ذلك من تكرار كلمة السلف بصورة متكررة في هذا الفصل الذي يتعلق بالخلاص، وفيما يبدو أن الفيومي كان مترددًا حول مفهوم التوبة كشرط للخلاص، فمرة يؤكد على أن هناك إمكانية للخلاص بدون التوبة وباستمرار الخطايا، وذلك يكون عن طريق البعث. ثم يعود ويؤكد على شرطي المعاناة والتوبة كمقدمات ضرورية للحصول على الخلاص، ويحبذ الفيومي هذا الاتجاه الثاني لا لشيء إلا لأنه يتفق مع آثار الأنبياء[1].

ولعل ذلك يفسر تردد الفيومي حول شخصية المسيح ابن يوسف باعتباره رمز المعاناة والآلام التي سوف يعانيها اليهود، ثم يتوبوا، وبالتالي يكونوا جديرين بالخلاص، وهذا يدل على تأرجحه بين الخلاص المجاني والخلاص المشروط.

وجدير بالذكر أن كل هذه التصورات اليهودية التي تتعلق بالعصر المشيحاني وعلاماته، يمكن رصدها بكافة تفاصيلها في التراث الإسلامي، حتى الاستناد إلى الآيات التي وردت في سفر أشعيا والتمسك بتفسيرها الحرفي، وبقاء نفس الرموز مثل يأجوج ومأجوج، وقد اعتبرها بعض العلماء المسلمين هي نفسها أشراط الساعة[2].

ويمكن تفسير تردد الفيومي حول التوبة كشرط ضروري للخلاص من عدمه، كانعكاس لتردد الآباء اليهود أنفسهم حول تلك المسألة. فقد كانت هذه المسألة موضع نزاع حاد بين رأي

---

(1) «يجوز أن تكون اليشوعة ونحن على خطايانا فلما طال مقامنا ولم نرجع ردنا بلا انصلاح فيكون ذلك بالبعث ولكن آثار الأنبياء حملت أنه يلحق بنا شدائد وضرورات نختار معها التوبة فنستحق الفرقان وذلك قول أسلافنا»، المصدر السابق، ص238.

(2) «وترفع الشحناء والبغضاء، وتنزع حمة كل ذي حمة، حتى يدخل الوليد يده في الحية فلا تضره، وتفر الوليدة الأسد فلا يضرها، ويكون الذئب في الغنم كأنه كلبها، وتملأ الأرض من السلم كما يملأ الإناء من الماء، وتكون الكلمة واحدة، وتضع الحرب أوزارها، ويبعث الله يأجوج ومأجوج، فيطأون بلادهم، لا يأتون على شيء إلا أهلكوه، ولا يمرون على ماء إلا شربوه»، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: نزول عيسى ابن مريم آخر الزمان، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1405هـ- 1985م، ص63، 68.

اليعازر بن هرقيانوس ورابي يوشيا بن حنانيا. فاعتبر الأول أن التوبة تعتبر عاملًا حاسمًا في عملية الخلاص، في حين اعتبر الثاني أن الخلاص آتيًا في زمن محدد حتى لو بدون توبة. وجاء رابي يوشيا ابن ليفي محاولًا التوفيق بين هذين الاتجاهين المتعارضين ولخص رأيه قائلًا: لو أن إسرائيل عجزت عن إثبات جدارتها بالخلاص، سوف تأتي المبادرة من الخلاص. ويتفق الفيومي مع رأي هرقيانوس الذي اعتبر أن التوبة شرط ضروري للخلاص[1].

ويقدم التراث اليهودي أيضًا اتجاهين متعارضين فيما يتعلق بمهمة المسيح اليهودي. فالاتجاه الأول وهو اتجاه رومانسي عاطفي يرى أن المسيح سوف يأتي بصورة خارقة عن طريق الكوارث والمعجزات الكونية. في حين يزعم الثاني أن الكتاب المقدس قد ربط المسيح بالأحداث السياسية والقومية، مثل إعادة اليهود من السبي البابلي، ومن المعروف أن راي عقيبًا نفسه قد اعتبر بركوخفا، قائد حركة التمرد اليهودية ضد روما في عام 132– 135، هو المسيح نفسه. ويندرج الفيومي تحت الاتجاه الأول الذي يزعم أن المسيح سوف يأتي بصورة خارقة[2].

وألح الآباء على السلام الذي سوف يعم كل الموجودات في هذا العصر، وبينوا أن الحيوانات جميعًا سوف تشفى وتبرأ، واستندوا في ذلك إلى (أشعيا 65: 25) الذئب والحمل يرعيان معًا والأسد يأكل التبن. أما الحية فالتراب طعامها. لا يؤذوا ولا يهلكوا في كل جبل قدسي يقول الرب[3] واعتبروا أن من أهم علامات هذا العصر هو إرسال النبي ايليا قبل مجيء يوم الرب العظيم والرهيب، الذي سوف يحول قلوب الآباء نحو الأبناء، وقلوب الأبناء نحو الآباء[4].

4– الدولة اليهودية:

وبعد مجيء المسيح ابن داود والعودة إلى الوطن، يكون للأمة اليهودية الهيمنة والسيادة المطلقة على كل الأمم والشعوب والتي تصير جميعها عبيدًا لبني إسرائيل. وأبرز الفيومي الخصوصية اليهودية، وتمايز اليهود عن غيرهم من الأمم، حيث جعل من أشراف وملوك الأمم مجرد خدم

(1) Altmann, A: Saadya Book of Doctrines, p. 171-172.
(2) Hertzberg, A. (Edited). Judaism, p. 214.
(3) Ibid, p. 208-209.
(4) Ibid, p. 216.

وعبيد يعملون لحساب هؤلاء الأسياد من اليهود، ويمتهنوا الحرف المهينة فيعملون في المنازل والمراعي والصحاري. ولعل هذا التضاد بين مكانة هؤلاء العاملين، وطبيعة الأعمال التي يقومون بها، يبرز بوضوح صورة الآخر في عين اليهودي[1].

ويستطرد الفيومي مبينًا أنه ما دامت الهيمنة والسيطرة تحسم لصالح اليهود، فكذلك تحسم الهيمنة لإلههم ومراكز عبادتهم وطقوسهم وشعائرهم الدينية. فتقوم هذه الأمم بعبادة هذا الإله اليهودي والحج إلى أورشليم سنويًا باعتبارها المركز الروحي للعبادة اليهودية.

ثانيًا: الاحتفال بالأعياد الدينية اليهودية مثل عيد المظال.

ثالثًا: أن الأمة التي لن تسجد لرب إسرائيل، أو لم تقم بممارسة الطقوس والشعائر اليهودية المختلفة، فيكون مصيرها العيش في ظل القحط والمعاناة لأنها سوف تحرم من المطر، هذا المطر الذي يرمز في التراث اليهودي إلى الخير والخصوبة والحياة[2].

وحددت مهمة ثانية للأمم الأخرى تتمثل في المساعدة في تجميع اليهود من أقاصي الأرض، وأن جميع الأمم سوف تشارك في هذه المهمة كلٌّ حسب إمكانياتها[3] وحتى وإن تبقى بعض اليهود والتي لم تستطع تلك الأمم الإتيان بهم، فإن الرب سوف يتدخل بنفسه لإتمام عملية الاستيطان على الوجه الأمثل ويأتي بهؤلاء المتبقين، على اعتبار أن هذه العملية عملية مقدسة[4].

وتعد فكرة التوطين من أهم الأفكار التي ركز عليها التراث اليهودي، وجعلها تتساوى في الأهمية مع فرائض التوراة ذاتها، وتماثل عملية الخلق، وموقف جبل سيناء واعتبر الآباء اليهود أن

(1) «والمنصلحون أيضًا فهم على أربعة ضروب: بعض يخدم بني إسرائيل في منازلهم وهم الأجلاء (أشعيا 49: 23)، وبعض يخدم في خدمة المدن والقرى (14: 2)، وبعض يخدم في الروض والصحاري (61: 5)، والباقون يرجعون إلى بلادهم وهم في الطاعة»، الأمانات والاعتقادات، ص243.

(2) انظر: المصدر السابق، ص243.

(3) «فكل أمة تفعل في ذلك قدر إمكنتها فياسيرهم يحملون إسرائيل على الخيل والبغال، وفي المحامل والعماريات على أجل حال، وضعفاؤهم يحملونهم على أكتافهم وبنيهم في أحضانهم»، المصدر السابق، ص145.

(4) «ومَن بقي من إسرائيل في البرية وليس من الأمم مَن يأتي به يأتي به ربنا بسرعة كأن الغيم شاله فحمله»، المصدر السابق، ص245.

مثل هذه المهمة تتم عن طريق التقاط أبناء إسرائيل واحدًا واحدًا، بل إنه عندما يحين عصر جمع المنفيين، فإن الله سيضطر إلى أن يمسك كل واحد بيده ويحضره إلى صهيون[1].

ويستطرد الفيومي ويصف حال المدينة وحال الأمة اليهودية، فيتجلى الله على هذه المدينة، إلى الحد الذي يصير نوره هو العلامة الوحيدة المميزة لتلك المدينة الذي يسترشد به مَن لا يعرف طريقها.

وتصبح الأمة اليهودية أمة من الأنبياء، لأنه إذا ما كانت النبوة في أهم معانيها هي القدرة على التنبؤ، والاطلاع على الغيب، وكشف حجب المستقبل، سوف تتوفر هذه القدرة لكل يهودي، والتي تصبح أهم دليل على يهوديته[2]، وسوف يتمتع اليهود في ظل دولتهم بالسعادة الدائمة، ويحل الوحي عليهم، وترتفع عنهم كل أسباب المعاناة والعذاب والشقاء والأمراض والفقر، ويعيشون في ظل السلام الدائم، إلى الحد أنهم يشعرون وكأن العالم قد جدد من أجلهم، ويستمر هذا الوضع باستمرار الحياة وينتهي بانتهائها[3].

وقد يكون الفيومي بمحاولته تلك حاول أن يرد على بعض الانتقادات التي وجهها البلخي ضد اليهود، وتتمثل في التالي:

كيف ينعم الكافرون بدولة مستقرة؟[4]

وكيف تعاني أمة مؤمنة من الذل والشتات؟[5]

---

(1) انظر في ذلك: مقالة الحاخام جورين شلومو، الشعب اليهودي والحركة الصهيونية تحديات ومهام، سلسلة المؤتمرات الصهيونية رقم (2)، المؤتمر الصهيوني الثامن والعشرون، 1972م، بإشراف - د/ إلياس شوفاني، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، مركز الدراسات الإستراتيجية بالأهرام، القاهرة، بيروت، ص434، 435.

(2) «قل لنا أيش كان أمس وأي شيء يكون غدا فيما هو سر لهم، فإذا قال لهم صح عندهم أنه من القوم»، الأمانات، ص245.

(3) «وورود الوحي عليهم وكونهم في الدولة والنعمة ولا يد تقهرهم ولا فقر يحوجهم وسائر أمورهم مشمولة بالسعادة»، المصدر السابق، ص245.

(4) «أو أنه أنكر كيف تقام دولة الكافرين»، المصدر السابق، ص39.

(5) «أنه يرى هذه الأمة المتمسكة بهذه الشريعة ذليلة مهينة»، المصدر السابق، ص145.

ولعل الفيومي يكون قد أجاب على السؤال الأول ببيانه أن دولة اليهود سوف تأتي في المستقبل، وسوف ينعمون فيها بالأمان والاستقرار. وأجاب على التساؤل الثاني موضحًا أنه لو جعل الله لليهود الدولة الدائمة والمستقرة لانتقدهم البعض، معتبرين إياهم يعبدون الله لا من أجل ذاته بل من أجل الحفاظ على النعمة التي مَنّ بها عليهم وهي الدولة الدائمة[1].

إن حجة الذل والمهانة التي استند إليها البلخي والنصارى، قد وردت أيضًا في النص القرآني: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾ [البقرة: 61].

ويبدو أن الانتقاد الذي وجه ضد اليهود كان انتقادًا واعيًا بالمسألة، وذلك لسببين:

(أ) يعتبر هذا الانتقاد أن قوة أي أمة وعزتها مشروط بوجود دولة لها، في حين أن الأمة التي تفتقر لوجود دولة، فتكون أمة عرضة للذل والهوان الدائم.

(ب) ويلزم عن ذلك أن الأمة المهانة الذليلة تكون أيضًا شرائعها ذليلة مهانة لأنه لا توجد دولة قوية تحميها، وعلى ذلك يمكن اعتبار أن التفسير الذي حاول رصد سبب معاناة اليهود وإرجاعه ذلك إلى طبيعة شريعتهم هو تفسير له كثير من المشروعية.

وتأتي محاولة الفيومي كرد طبيعي للرد على كل هذه الانتقادات، واستند في ذلك إلى عاملين:

(أ) أعاد تفسير حجة الشتات والذل والمعاناة كحجة ضد اليهود إلى حجة لصالح اليهود، حيث زعم أن ما يعانيه اليهود ما هو إلا اختبار من الله وليس عقابًا منه، وأنه سوف يعوضهم عليه بالخلاص.

(ب) لم يغفل الفيومي التأكيد على أنه سوف تقام دولة يهودية يتمتع فيها اليهود بالحرية والاستقرار وتتم لهم السيطرة على الأمم كلها، ولكنه جعل هذه الدولة تتم خارج التاريخ وبوسائل أسطورية، وتحت زعامة قائد أسطوري هو المسيح ابن داود.

وأن هذه المسألة سوف تظل تؤرق العديد من مفكري اليهود بعد الفيومي، وبصفة خاصة يهودا اللاوي، والذي يمكن تحليل عنوان أحد مؤلفاته الأساسية وهو «الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل»، والذي يتضح من خلاله إلى أي مدى كانت مثل هذه المسألة ملحة وتفرض نفسها بقوة.

(1) انظر: المصدر السابق، ص145.

5- الحساب المشيحاني:

تميزت المؤلفات اليهودية العربية بإعطاء مزيد من الاهتمام بتوقعات قدوم المسيح. وحاول كل مفكر وضع تاريخ خاص به مشيرًا إلى أنه التاريخ الصحيح للقدوم، وأسرف البعض الآخر في ذلك فحدد أكثر من تاريخ لتوقع هذا القدوم. وأخذ عدد آخر في التماس الأعذار لحسابات أسلافه الفاشلة واضعًا أسبابًا ومبررات لذلك ومحددًا تاريخًا آخر لهذا القدوم المنتظر للمسيح ومملكته حتى أصبحت تلك الحسابات المشيحانية، عنصرًا أساسيًا من عناصر الخلاص وقدوم العصر المشيحاني. وأصبحت هذه التوقعات تجذب الكم الأعظم من هؤلاء المفكرين حتى أولئك الذين تعاملوا مع عقيدة الخلاص بمنطقية وعقلانية، واستطاعوا أن يتخلصوا من العناصر الأسطورية والخرافية التي أحاطت به.

واعتمد واضعو الحسابات والتوقعات المشيحانية بصورة أساسية على سفر دانيال، ويرجع السبب في ذلك إلى احتواء هذا السفر على أرقام مختلفة متضمنة في آيات مرتبطة بمعاني الخلاص والنهاية، لذلك فقد اعتقدوا منذ عصور قديمة بأن تلك الأرقام تشير إلى تواريخ لمجيء عصر الخلاص، وحاولوا تفسير الممالك الأربعة والوحوش الأربعة الواردة في دانيال باعتبارها مرتبطة بتلك الأرقام.

واعتمد الفيومي أيضًا على سفر دانيال بصورة أساسية باعتباره يحتوي على أرقام متضمنة في آيات مرتبطة بمعاني الخلاص والنهاية. وحاول أولًا عرض التصور كما ورد في دانيال، ثم حاول بعد ذلك تفسيره. وتتلخص تلك الرواية في أن الله أظهر لدانيال ثلاثة ملائكة عند نهر دجلة، اثنان منهما يقفان على الشاطئ في حين أن الثالث يقف في مكان عالٍ على الماء نظرًا لمكانته، ويسأل الملاكين هذا الملاك: متى يأتي الفرقان؟ فيرد الملاك الآخر أنه إلى زمان وزمانين ونصف، ثم فسره بأنه ألف وثلاثمائة وخمس وثلاثين سنة، ويستند في ذلك إلى آية طوبى لمن ينتظر ويبلغ إلى الألف والثلاث مئة والخمس والثلاثين يومًا[1].

---

(1) «وأقول إن ربنا عز وجل قد أظهر لنبيه دانيال ثلاثة ملائكة أحدهم مستعل على ماء دجلة، والاثنان واقفان على الشط يسألان المستعلي فوق الماء: متى يأتي الفرقان؟»، المصدر السابق، ص234.

ويبدأ هنا أول خلاف بين الفيومي ودانيال، فبالرغم من أن الآية صريحة في أنها تشير إلى أيام لا سنين، إلا أنه أكد أن كل نهاية حددها الله لكل مملكة هي سنين لا أيام[1]. وقام بعد ذلك بتفسير تلك الآيات فبيّن أنه فيما يتعلق بالآية الأولى فإن التاريخ الذي يحدده دانيال يكمن في كلمتي «زمانين ونصف» وليس في كلمة «زمان» وزعم أن كلمة «زمانين» تشير إلى فترتين من تاريخ بني إسرائيل. تشتمل الفترة الأولى على 480 سنة وهي عدد السنوات ما بين الخروج من مصر وبناء المعبد على يد الملك سليمان بن داود[2] وتشتمل الفترة الثانية على 410 سنوات وهي الفترة التي بقي فيها المعبد قائمًا منذ أن بناه الملك سليمان إلى أن تهدم على يد بنوخذ نصر، ثم يجمع الفيومي هذين الرقمين (480+ 410 = 890) ويضيف إليه نصف الناتج إشارة إلى كلمة «نصف» (890 + 445= 1335) وهو نفس الرقم الوارد في دانيال الآية 12/ 12. ويؤكد الفيومي بذلك على أن دانيال يستخدم أرقامًا صحيحة. أما الرقم الثاني الوارد في الآية 11/ 11 وهو 1290 فهذا في رأيه يشير إلى عدد القرابين التي تم تقديمها إلى المعبد، ثم يضيف إليها رقمًا آخر هو 45 قائلًا بأنه يشير إلى عدد السنوات التي تم فيها تقديم القرابين في فترة المعبد الثاني (1290 + 45 = 1235) فيصير الناتج أيضًا 1335 وهو نفس الرقم الوارد في آية 7/ 12. والرقم الأخير في دانيال هو 2300 صباحًا ومساءً، وهنا نجد الفيومي يقوم بقسمة هذا الرقم على العدد 2 لأن صباحًا ومساءً الواردة في الآية يقصد بها يومًا واحدًا من أيام الرب أي سنة كاملة (2300 ÷ 2= 1150) فيصير الرقم الجديد هو 1150. ويقصد الفيومي أن النهاية التي تنبأ بها دانيال تبدأ بعد 185 سنة من نبوّته، لذلك يضيف (1150 + 185= 1335)، فيصير الرقم الجديد هو أيضًا 1335 الوارد في دانيال 7/ 12[3].

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص236.

(2) انظر: المصدر السابق، ص236.

(3) «أنه يعني بقول زمانين ونصف زمان دولة بني إسرائيل فتكون النهاية مثل سنة ملكهم وكنصفها لا محالة وذلك أن جملة أوقات الملك 890 سنة لا زيادة ولا نقصان وذلك 480 قبل بناء البيت و410 عمران البيت ونصفها 445 يجيء الجميع 1335 لا زيادة ولا نقصان ويكون قوله (11)، ومن إزالة المحرقة الدائمة وإقامة رجس الخرب ألف ومئتان وتسعون يومًا، من وقت الحادثة التي حدثت في بيت ثانٍ في أول بنائه يكون بعد الوقت الذي قيل فيه هذا القول لدانيال 45 سنة ويكون قول 8: 14) فقال لي إلى ألفين وثلاث مئة صباح ومساء فيتبرأ القدسي، يجب أن يؤخذ منه النصف لأنه بسط الأيام فجعلها ليلًا ونهارًا فيكون النصف ألف و150 سنة، ويكون هذا الوقت بعد الأوقات الذي قيل فيه لدانيال هذا القول 185»، المصدر السابق، ص236.

ويهدف الفيومي إلى إثبات أن النبوات الثلاثة الواردة في سفر دانيال، لا تنطوي على أي تناقض فيما بينها وأنها تنتهي جميعًا إلى سنة بعينها، وقد يتضح ذلك من خلال بيان أن الفيومي لم يطرح سؤال متى يأتي الفرقان، بل إن هذا السؤال قد ورد على لسان أحد الملائكة في سفر دانيال ذاته، وبذلك لم يكن الفيومي مهمومًا بالإجابة على هذا السؤال.

وتنبه البعض إلى ذلك، حين بيّن أن هدف الفيومي كان منصبًا على إثبات عدم وجود أي تناقض بين الوعود الواردة في النبوات الثلاثة، وبذلك يكون قد قضى على أي شك يمكن أن يعتري اليهود فيما يتعلق بعقيدة الخلاص. واعتبر أن سوء الفهم الذي تعرض له هذا الفصل بالذات وزعم البعض أنه يحمل وينطوي على حسابات مشيحانية، يعود في الأساس لعدم فهمهم للمقصود بمفهوم القص (النهاية) فلم يتنبهوا إلى أن الفيومي يشير بهذا المفهوم لا إلى النهاية بل إلى المدة أو الأجل، وأنه كثيرًا ما استخدم هذا المفهوم الأخير في كتاباته[1].

ولعل ما يعضد ذلك، سواء من حيث اعتبار أن المقصود بالأيام الواردة في دانيال تشير إلى سنين لا أيام، أو التأكيد على أن الفرقان لم يأت بعد، أو بيان أنه لا يوجد أي تناقض بين الوعود الواردة في النبوات الثلاثة، أنها جميعًا جاءت كرد فعل طبيعي على محاولة القرائين والتي استهدفت إثبات أن جميع التطلعات المشيحانية قد تحققت في الماضي، وبالتالي لا يوجد مغزى في انتظار تحققها في المستقبل وقد استندوا بدورهم إلى سفر دانيال وفسروا سفر دانيال تفسيرًا حرفيًّا، واستخلصوا من ذلك أن الآيات تشير صراحة إلى أيام لا إلى سنين، ويلزم عن ذلك بالضرورة أن تكون تلك الوعود قد تحققت في الماضي بالفعل، ويمكن بذلك تفسير موقف الفيومي وفهمه أولًا من حيث تأكيده إلى أن الأرقام تشير إلى سنين لا إلى أيام، لبيان أن الفرقان لم يأت بعد ويجب انتظاره. ثانيًا بالرغم من تأكيده على أن الفرقان لم يأت بعد إلا أنه لم يحدد تاريخًا لبدايته، وكان مهمومًا في الأساس بإثبات الاتساق بين الوعود الثلاثة. في حين أن القرائين لم يهتموا إلا بإثبات أن الوعود موجودة ولكنها تحققت بالفعل، ووجدوا أنهم لن يسعفهم في إثبات ذلك إلا التفسير الحرفي للآيات والتأكيد على

(1) Malter, Henery: Saadia Gaon's Messianic Computations, Journal of Jewish Lore and Philosophy, p. 58.

أنها تشير إلى أيام لا سنين، لأنه إذا كانت تلك الأرقام تشير إلى أيام، فهذا يعني بالضرورة أن كل تلك الوعود قد استنفدت وتحققت في الماضي[1].

6- حساب مشيحاني إسلامي:

تعرض سفر دانيال لتفسيرات مختلفة ربانية وقرائية، وحاول كل تيار تفسير هذا السفر بما يخدم آراءه ومعتقداته المحددة سلفًا. ولعل إبراز بعض المحاولات الإسلامية لتفسير سفر دانيال بما يخدم أهدافها هي أيضًا، قد يوضح تلك المسألة. وتتميز هذه المحاولة الإسلامية بأنها معاصرة للفيومي، وأن محاولة الفيومي اتفقت معها في الوسائل وطريقة التفسير، وإن اختلفت معها في النتائج تبعًا لاختلاف هدفهما من التفسير.

واستند صاحب هذه المحاولة إلى تفسير سفر دانيال، وبيّن أن الحيوانات الأربعة الواردة في هذا السفر ما هي إلا رموز للممالك الأربعة والتي حددها كالتالي: أهل بابل، أهل الماهين، الفرس، العرب. وركز في محاولته على المملكة الرابعة وهي مملكة العرب واعتبرها أفضل الممالك جميعًا، وأنها سوف يكون لها الغلبة والسيادة المطلقة على ما عداها من الأمم والشعوب، واعتبر أن هذه المملكة قد تحققت في نسل إسماعيل أي العرب دون غيرهم وأنها لن تزول أبدًا[2].

ولجأ لتدعيم رؤيته تلك إلى تفسير الأرقام الواردة في سفر دانيال وهو الرقم الشهير 1335، وبيّن أن هذا الرقم يشير بما لا يدع مجالًا للشك إلى سنوات لا إلى أيام أو شهور، لأنه لو اعتبر أيامًا أو شهورًا، فلم يظهر في تاريخ بني إسرائيل في مثل تلك الفترة أي حدث يدل على أنهم قد حصلوا

---

(1) «يرى أنه على ظاهره ليس له تأويل فصح بهذا أن قوله ألف وثلاثمائة هي أيام لا سنين، وقال النص وكان مساء وكان صباح يوم واحد وهي الموعد الأول. أما الثاني يقول فيه (دانيال 12: 11)، ومن وقت إزالة المحرقة الدائمة وإقامة رجس المخرب ألف ومئتان وتسعون يومًا، وهي أيضًا مثل الموعد الأول. وبعدها موعد ثالث وهي أيام أيضًا مثل الثاني والأول اللذين مضيا (دانيال 12: 12) طوبى لمن ينتظر ويبلغ إلى الألف والثلاث مئة والخمسة والثلاثين يومًا، فهذا موعد ثالث»، انظر في ذلك:
Mann, Jacob: Texts and Studies in Jewish History and Literature, Vol. 11, p. 104.

(2) انظر: الطبري، علي بن ربن، الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد، حققه وقدم له: عادل نويهض، الطبعة الرابعة، بيروت- لبنان 1982م، ص181، 182.

على بشارة سارة بتاتا. واستخلص من ذلك أن هذا الرقم يشير إلى الدين الإسلامي عامة والدولة العباسية خاصة[1].

وبرهن على دعواه تلك من خلال اللجوء إلى الحساب المشيحاني:

(1235 – 500 = 835).

والرقم 835 يشير إلى العام الذي تحققت فيه نبوءة دانيال، وأن (500 سنة) التي طرحها من الرقم (1335)، تشير إلى الفترة الزمانية التي تفصل بين دانيال وميلاد المسيح. وبيّن أنه قد كتب هذا العمل في سنة 867م.

إذًا (867 – 835 = 32).

والرقم 32 يشير إلى أن هذه النبوءة قد تحققت منذ 22 عامًا، وهي تقريبًا البداية التاريخية للدولة العباسية[2].

وقدم الفيومي تفسيرًا مخالفًا للممالك الأربعة، ورتبها على النحو التالي: مملكة الفرس، مملكة اليونان، مملكة الروم، مملكة العرب. ولم يكتف بذلك بل اعتبر أنه بعد هذه الممالك الأربعة سوف يأتي الخلاص اليهودي حيث يتم بعث الكثير من الموتى لا كل الموتى، حيث اعتبر أن كلمة كثير تشير إلى أن البعث سوف يقتصر على بني إسرائيل دون غيرهم، في حين أن لفظة كل تشير إلى جميع بني آدم، وأن مثل هذا الوعد قاصر على بني إسرائيل فقط دون غيرهم من الأمم[3].

ويمكن رصد أوجه الاتفاق والاختلاف بين كلتا المحاولتين على النحو التالي:

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص185.

(2) انظر: المصدر السابق، ص187.

(3) «ثم وجدت دانيال قدر عرفه ربنا ما يكون في آخر الزمان في 47 فسوقًا منها فسوق واحد ما يكون في آخر مملكة الفرس، ومنها 13 فسوقًا أخبار المملكة اليونانية، ومنها 20 فسوقًا أخبار مملكة الروم، ومنها 10 فواسيق أخبار مملكة العرب. والثلاث فواسيق الأخيرة في أمر اليشوعه (2) وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء للازدراء الأبدي، وقال كثير من الراقدين في تراب الأرض ولم يقل كل الراقدين في تراب الأرض، لأن كل الراقدين في تراب الأرض هم جميع بني آدم، ولم يضمن هذا الوعد إلا لبني إسرائيل فقط»، الأمانات، ص215، 216.

- **تتمثل أوجه الاتفاق فيما يلي:**

(أ) الاعتماد على النبوات الواردة في سفر دانيال باعتبارها تشتمل على أخبار تتعلق بنهاية الأيام.

(ب) التأكيد على أن الأرقام الواردة في هذا السفر خاصة الرقم (1335) تشير إلى سنوات لا إلى أيام أو شهور.

(جـ) استخدام الحساب المشيحاني لتفسير أسرار هذه النبوات، وهذا يدل على الاتفاق في الوسيلة.

- **تتمثل أوجه الاختلاف فيما يلي:**

(أ) الاختلاف حول طبيعة الممالك الأربعة وترتيبها، فالطبري رتبها على النحو التالي: بابل، أهل لماهين، الفرس، العرب. ورتبها الفيومي على النحو التالي: الفارسية، اليونانية، الرومانية، العربية.

(ب) الاختلاف حول المملكة الرابعة (العرب)، فالطبري باعتباره مفكرًا عربيًّا مسلمًا، كان حريصًا على إثبات أن هذه النبوءة قد تحققت واستنفدت كل شروطها بظهور الدولة العباسية. واعتبر أن هذه الدولة سوف تكون لها السلطة المطلقة على سائر الأمم والشعوب الأخرى، وبذلك يعد الطبري منظرًا لدولة قائمة بالفعل وتحققت داخل التاريخ، في حين أن الفيومي بوصفه مفكرًا يهوديًّا، وبوصفه منظرًا للتراث اليهودي الرباني، كان لابد أن يبرهن على وجود فترة زمانية تالية لتلك الممالك، سوف يتم فيها الخلاص اليهودي وتقام فيها الدولة اليهودية، وحتى وإن كانت مثل هذه الدولة سوف تتحقق خارج التاريخ وبوسائل أسطورية، وأكد هو الآخر على أن هذه الأمة اليهودية سوف تكون أفضل الأمم، وستكون لها الغلبة والسيطرة على كل الأمم والشعوب الأخرى.

ثانيًا: المعاد الأخروي

اعترف الفيومي صراحة وهو بصدد رده على انتقادات البلخي، بأنه لا توجد في التوراة إشارة صريحة للمعاد الأخروي، واكتفي بتفسير غياب تلك العقيدة الأساسية. ومن الطبيعي أن التفسير وحده لا يكفي لترسيخ مثل تلك العقيدة، وعلى ذلك حاول الفيومي التماس الأساس النظري لها.

1- التأسيس النظري:

واستند في تأسيسه النظري لتلك العقيدة الأساسية إلى مسألتين محددتين وهما: السعادة القصوى، واستدعاء المفاهيم الإسلامية التي تدل دلالة قاطعة على المعاد الأخروي.

(أ) السعادة القصوى:

تعد هذه الحجة أهم حجج الفيومي، واستند فيها إلى استقراء الواقع الإنساني، وبيّن أنه واقع نسبي متغير تختلط فيه السعادة بالشقاء والألم باللذة والفرح بالحزن. واعتبر أنه ما دام الإنسان يتميز على الكائنات الأخرى بأن له نفسًا خالدة، فيستحيل منطقيًّا أن تكون سعادته الخالصة والدائمة يمكن تحقيقها في مثل هذا العالم، خاصة وأن حياة الإنسان في مثل هذا العالم لا تتعدى احتمالات ثلاثة:

(أ) إما أن تكون السعادة فيها مشوبة بالألم.

(ب) وإما أن تتساوى السعادة مع الألم.

(جـ) وإما أن يكون الألم هو العنصر الغالب على طبيعة هذه الحياة.

ويلزم عن ذلك استحالة تحقيق السعادة القصوى في مثل هذا العالم، وبالتالي لابد لمثل هذا الإنسان من عالم يستطيع أن يحقق فيه السعادة القصوى والخالصة من كل ألم ومعاناة[1].

(ب) المعاناة، العدل، التعويض:

واستند الفيومي أيضًا إلى حجته التقليدية لتبرير المعاد الأخروي، والمتمثلة في وجود بعض الكافرين في هذه الحياة الذين ينعمون بالسعادة، في حين يوجد على الطرف الآخر بعض المؤمنين

---

(1) «وأقول مما يوجبه العقل أنه ليس يجوز أن يكون مقدار السعادة التي قصد (الخالق) بها هذه النفس هو ما تجده في هذه الدار من نعمة الدنيا ولذتها، من أجل أن كل نعمة في دار الدنيا مقرونة بآفة، وكل سعادة بشقاء، وكل لذة بألم، وكل فرح بحزن، فأجد جزئياتها هذه إما متساوية وإما أن يكون الرجحان للأمور العامة»، المصدر السابق، ص255، 256.

والصالحين الذين يكابدون ويعانون في مثل هذه الحياة، وبما أن الله عادل، فلابد من وجود عالم آخر يجازي الله فيه هؤلاء الأخيار ويعوضهم عن تلك المحن، ويعاقب فيه هؤلاء الأشرار[1].

(جـ) المفاهيم الإسلامية:

واستعان أيضًا ببعض المفاهيم الإسلامية والتي لها دلالة لغوية قاطعة في الإشارة إلى العالم الآخر. فاستند إلى مفهوم الدار[2] في اللغة العربية وبيّن أن مثل هذا المفهوم في هذه اللغة يشير إلى دارين، دار الدنيا ودار الآخرة، وفسر مفهوم الأرض في اللغة العبرية قياسًا على مفهوم الدار في العربية، وبيّن أن الأرض تشير هي الأخرى إلى دارين هما دار الدنيا ودار الآخرة. وأحل في ترجمته لأسفار العهد القديم المفاهيم العربية محل العبرية، على اعتبار أن العربية تعد أكثر دلالة في التعبير عن العالم الآخر، فظهرت لديه مفاهيم مثل: يوم البعث، يوم القيامة، يوم النقمة، دار الآخرة، دار البقاء، يوم الحشر[3].

2- الأدلة النقلية:

ولم يكتف الفيومي كعادته بالأدلة العقلية، فأضاف إليها الحجج النقلية، واستند في ذلك إلى:

(أ) إجماع الأنبياء على أن الثواب والعقاب لا يكون في هذا العالم بل في العالم الآخر[4].

(ب) وتستند تلك الحجة إلى أنه لو كان الثواب والعقاب في الدنيا فقط، فكيف يمكن تفسير موقف موسى النبي باعتباره أجلّ الصالحين؟، والذي لم يحصل حتى على أدنى ثواب في الدنيا، خاصة وأنه لم يدخل الشام مع قومه[5].

---

(1) «ومن ذلك أيضًا أننا نشاهد كفارًا منعمًا عليهم في دار الدنيا ومؤمنين قد شقوا في دار الدنيا، فإنه مما لا بد منه أن يكون لهؤلاء ولهؤلاء دار ثانية يجازون فيها بالحق والإنصاف»، المصدر السابق، ص257.

(2) انظر: تفسير سفر الأمثال، ص24.

(3) انظر: المصدر السابق، ص51، 62، 79، 81، 115.

(4) «إن الأنبياء مجمعون على أن الجزاء ليس هو في الدنيا، لكنه في الدار التي بعدها»، الأمانات، ص258.

(5) انظر: المصدر السابق، ص259.

(جـ) ويضاف إلى ذلك أنه لو كان الثواب والعقاب في الدنيا فقط، فكيف يمكن تفسير موقف بني إسرائيل، «الذين نسوا طريق الرب فعاقبهم على ذلك بأن سباهم على أيدي الأمم التي تعبد غيره، والتي لم يقع عليها أي عقاب في الدنيا»؟[1].

والمتأمل في الحجج التي قدمها الفيومي لتبرير المعاد الأخروي، وخاصة النقلية منها يستطيع أن يلتمس بسهولة أنها نفس الحجج التي استخدمها الآباء من قبل. فقد سأل الصدوقيون الربان جمليل، ما هو دليلك على أن الواحد القدوس، جل ثناؤه، يحيي الميت؟ فأجاب لدي دليل من التوراة، والأنبياء، والكتب. ففي التوراة (31: 16) وقال الرب لموسى: ها أنت ترقد مع آبائك فيقوم هذا الشعب، واعترض الصدوقيون مطالبين بتكملة الآية وهي: فيقوم هذا الشعب ويفجر وراء آلهة الأجانب. وفي الأنبياء كما هو مكتوب (أشعيا 26: 19): تحيا أمواتك، تقوم الجثث، استيقظوا ترنموا يا سكان التراب.لأن طلك طل أعشاب والأرض تسقط الأخيلة، وأجاب الصدوقيون بأن هذا ربما يشير إلى الميت الذي أحياه حزقيال. وفي الكتب كما هو مكتوب (نشيد الإنشاد 7: 9) وحنكك كأجود الخمر- لحبيبي السائغة المرقوقة على شفاه النائمين، وقد أجاب الصدوقيون بأن هذا ربما يشير إلى الحركة العادية للشفاه أثناء النوم.. وأخيرًا اقتبس الربان جمليل هذه الآية الواردة في سفر (التثنية 1: 8): ادخلوا وتملكوا الأرض التي أقسم الرب لآبائكم، أن يعطيها لهم. ويرى أن هذه الآية قد نصت وألحت على الضمير الغائب (لهم) لا ضمير الخاطب (لك). ويعني هذا أن هناك بعثًا للموتى بالضرورة، خاصة وأن الكثير من الآباء قد توفوا قبل أن يحظوا بدخول الأرض المقدسة، وقد وعد الله بأن وعده هذا سوف يتم حين يبعثهم من الموت[2].

لم تؤد الحجج النقلية التي استخدمها الآباء إلى ترسيخ عقيدة المعاد الآخروي، خاصة وأن الآيات النقلية تحتمل تفسيرات متعددة، وتبين ذلك في اعتراض الصدوقيين على التفسير الذي قدمه الربان جمليل لبعض الآيات. ويعود ذلك الاختلاف بين الآباء إلى غياب الحجة العقلية القاطعة، خاصة وأن الحجج النقلية التي استند إليها الآباء قد ربطت ربطًا ضروريًا بين المعاد الدنيوي والأخروي، وجعلت الثاني مشروطًا بالأول، استنادًا إلى مسألة الإحياء كمسألة مشتركة

(1) انظر: المصدر السابق، ص260.

(2) Hertzberg A. (Edited): Judaism, p. 207.

بين المعادين. ويتضح من ذلك أهمية ما قدمه الفيومي للفكر اليهودي، خاصة الفصل بين المعادين، وإثباته أنه يمكن البرهنة على ضرورة المعاد الأخروي استنادًا إلى حجج عقلية خالصة، دون الإشارة أو الإحالة إلى المعاد الدنيوي. وجعل الحجج النقلية، نوعًا من الحجج الثانوية التي تأتي في مرحلة لاحقه بعد الحجج العقلية.

3- متى يبدأ المعاد الأخروي؟

يبدأ المعاد الأخروي عند الانتهاء من خلق جميع الموجودات العاقلة، التي أوجبها الخالق وحددها في حكمته السابقة، ويتلو ذلك خلقه للدار الآخرة، ومحاسبة كل إنسان حسب أعماله[1] وتبدأ رحلة الحياة الأخرى بالموت، الذي يعني التفرقة بين النفس والجسد، وفساد الجسد وانحلاله[2]، ولكن كيف تنفصل النفس عن الجسد؟ هل من تلقاء نفسها أم أن هناك منوطًا بهذا العمل؟ في واقع الأمر يوجد هناك ملاك هو المسئول عن هذا العمل وهو ملاك[3] له صورة نارية صفراء مملوءة عيونًا من نار زرقاء، واقفًا بين الأرض والسماء، فرأسه في السماء العليا وقدماه في تخوم الأرض السفلى، يحمل في يده سيفًا يقصد به الإنسان، الذي إذا رآه يفزع فزعًا شديدًا إلى الحد الذي تنفصل فيه روحه عن جسده.

4- الكتاب، الديوان، القبر:

كيف يحفظ الله على كل إنسان أعماله التي على أساسها سوف يجازيه الله في الدار الآخرة؟ رفض الفيومي التفسير الشائع لكيفية حفظ الله لأعمال العباد عن طريق تدوينها في كتاب أو ديوان، وبيّن أن تلك الأشياء مجرد تشبيهات، ترمي إلى تقريب المسألة إلى الأذهان لا أكثر، وبيّن ضرورة وجود طريقة أخرى لدى الله لحفظ مثل هذه الأعمال[4].

---

(1) «دار الجزاء وتلك الدار يخترعها إذا استتم جميع عدد الناطقين الذين أوجب في حكمته أن يخلقهم هناك يجازي الكل حسب أعمالهم»، الأمانات، ص168.

(2) المصدر السابق، ص182.

(3) انظر: المصدر السابق، ص204.

(4) «بالحري أن يكون في حكمته هو ما يحفظ علينا جميع أعمالنا بغير كتاب ولا ديوان، وإنما شبه ذلك بالكتاب من حيث عهده قريب من أفهامنا»، المصدر السابق، ص168.

وبيّن في موضع آخر أن فكرة وجود رقيب على الإنسان يحفظ عليه أعماله، وكأنها مكتوبة في ديوان، هي فكرة تهدف إلى ردع الإنسان لا أكثر.

وقد أشار الفيومي إشارة سريعة إلى عذاب القبر، حين بيّن أن الحكمة تخلص الإنسان من العذاب في قبره وتحييه في الآخرة مع الصالحين[1].

وتعتبر مثل تلك الأفكار شائعة في التراث الإسلامي، حيث يوجد كل واحد من العباد ملكان، رقيب وعتيد، لا يتغيران ما دام حيًّا. وإذا مات يقومان على قبره ويهللان ويكبران ويكتبان ثوابه إلى يوم القيامة إن كان مؤمنًا، ويلعنانه إلى يوم القيامة إذا كان كافرًا[2].

اعترف الفيومي إذًا بعذاب القبر، وبوجود ملاك يحفظ ويسجل على العبد حسناته وسيئاته، وإن رفض في نفس الوقت تجسيم تلك المسألة واعتبارها تدون في كتاب أو ديوان. واتفق بذلك مع أهل السّنة في أن كتابة الملائكة حق وإن لم يحدد الكيفية التي تتم بها مثل هذه العملية. واتفق مع المعتزلة في رفض الحساب والميزان والكتاب.

5- الكرسي، العرش، الملائكة:

تمثل مفاهيم مثل: الكرسي والعرش والملائكة، عناصر أساسية في عملية الحساب في الآخرة، وكانت هذه التصورات شائعة في التراث الإسلامي، فالعرش جسم عظيم نوراني علوي، قيل من نور، وقيل من زبرجدة خضراء، وقيل من ياقوتة حمراء. والكرسي جسم عظيم نوراني تحت العرش، ملتحق به فوق السماء السابعة، بينه وبينها مسيرة خمسمائة عام.

ويبدو أن بعض اليهود قد تبنوا كل هذه التشبيهات والتجسيمات فيما يتعلق بالكرسي والعرش والملائكة متأثرين في ذلك بالتصورات الإسلامية، وحاولوا تبرير تمسكهم بتلك التصورات عن طريق استنادهم إلى بعض آيات العهد القديم، والتي اعتبروها تشير صراحة إلى هذا التصورات[3]

(1) «وأراحته في قبره من أليم العذاب»، تفسير سفر الأمثال (بالعربية)، ص40.

(2) انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (المجلد الرابع)، ص572، هامش (284).

(3) «فإن هجم هاجم فقال: وكيف يمكن أن يتأول هذه التأويلات لهذه الألفاظ المجسمة ولما ينسب إليها والكتاب قد أفصح بأن صورة على صورة الناس قد رأتها الأنبياء تخاطبهم، ويضيف إلى كلامه، ولاسيما أنها على كرسي وملائكة يحملونه فوق عرش»، الأمانات، ص99.

ورفض الفيومي مثل هذا التفسير واعتبر أن هذه الأشياء جميعها مخلوقة حادثة، وأنها على خلاف الأشياء الأخرى فهي مخلوقة من نور خالص، ويلزم عن ذلك أنها ليست مجسمة ولا متعينة في شكل محدد. ويتضح ذلك من خلال تعريف الفيومي لـ «جسم» الذي حدده بأنه كل ما له طول وعرض وعمق، وعلى ذلك فإن الملائكة والعرش والكرسي لها طبيعتها المغايرة للأشياء الأخرى[1].

6- الجنة والنار:

ألح الفيومي على أن طبيعة الحياة في دار الآخرة سوف تكون مختلفة تمامًا عن مثيلتها في دار الدنيا، واعتبر أن الحياة القادمة سوف تكون حياة نورانية خالصة فلا مكان فيها للطعام أو الشراب أو التناسل أو البيع والشراء، ويتمثل الثواب فيها بالاستمتاع بنور الخالق.

ولقد زعم أحد الباحثين المعاصرين، أن هذا التصور المجازي للعالم الآخر، جاء كرد فعل طبيعي وانتقادي في نفس الوقت للتصور القرآني الحسي لهذا العالم واستند في ذلك إلى (سورة الطور 20،19): ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝ مُتَّكِئِينَ عَلَىٰ سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ [2].

ويزعم الباحث أن تأكيد الفيومي على أن الحياة في العالم الآخر حياة نورانية خالصة ليس له أدنى علاقة بالتصور الإسلامي من قريب أو بعيد لماذا؟، لأنه لو كان الدافع وراء تبني الفيومي لمثل هذا الرأي يتمثل في كونه جاء رد فعل ضد التصور الإسلامي، فهذا يعني أن الفيومي هو أول من جاء يمثل هذا التصور، وبالتالي يكون هذا التصور مستحدثًا داخل الفكر اليهودي. ويرى البحث أن الأمر على الخلاف من ذلك تمامًا فالفيومي هو مجرد مردد لآراء الآباء فيما يتعلق بهذا التصور الذي استقر داخل التراث اليهودي. فهناك من الربانيين في القرن الثالث الميلادي، وهو

(1) «أجبنا بأن هذه الصورة مخلوقة وكذلك الكرسي والعرش وحملته كلهم محدثون أحدثهم الخالق من نور»، المصدر السابق، ص99.

«أن دار الآخرة إنما الحياة فيها بالنور وهناك لا طعام ولا شراب ولا غشيان ولا تناسل ولا شراء ولا بيع ولا سائر الأمور التي في الدنيا، وإنما ثواب من نور الخالق جل وعز»، المصدر السابق، ص271.

(2) Effros, Israel: Studies in Mediaeval Jewish phliosophy, New York, London 1974, p. 120.

معلم بابلي، اعتاد القول: بأن العالم الآخر ليس مثل هذا العالم، على اعتبار أنه لا يوجد في العالم الآخر طعام ولا شراب ولا تناسل ولا بيع ولا شراء، ولا غيرة ولا حسد ولا كره ولا خصام، وكل ما يحدث هو أن يجلس الصالحون والتيجان على رءوسهم ويستمتعون بالحضرة الإلهية[1].

ومما لا شك فيه أن هذا التصور للعالم الأخروي، كان مستقرًا داخل التراث اليهودي، حتى قبل ظهور الإسلام بقرون عدة.

وتعرض الفيومي لكيفية حدوث الثواب والعقاب في الآخرة فبين أن الخالق سوف يخلق عين شبيهة بالشمس ولكنها تختلف عنها، لأنه في الشمس لا يمكن الفصل بين نورها وحرها، في حين أن هذه العين سوف يتم الفصل فيها بين النور والحر، حيث يختص الصالحين بالنور، والكافرين بالحر[2]، أو أن يخلق الله عرض ما في أجسام هؤلاء وأولئك، حيث يقي به الصالحين من النار، ويحرم به الكافرين من النور. وقد ألمح الفيومي إلى تفضيله للرأي الثاني[3].

وقام بتحليل وتفسير ألقاب الثواب والعقاب، مثل الجنة وجهنم، ووضح أن سبب تسمية الثواب بالجنة، لأنه لا يوجد في الدنيا أسمى من هذا المكان الذي سكن فيه آدم عليه السلام. واعتبر أن تسمية العقاب بجهنم، يعود في الأساس، إلى أن الكتاب أسماه « توفه» وهو عبارة عن اسم مكان يوجد ببيت المقدس. ويعد هذا التفسير الذي قدمه الفيومي امتدادًا للتراث اليهودي، فجهنم تبعًا لهذا التراث عبارة عن حفرة من النار، واستندوا في ذلك إلى (أشعيا 33/ 30) «لأن تفتة مرتبة منذ الأمس مهيأة هي أيضًا للملك عميقة واسعة كومتها نار وحطب بكثرة. ويوجد أيضًا هناك مقر الغبطة، وهو جنة عدن أو بستان البهجة»[4].

سلم الفيومي منذ البداية بأبدية الثواب والعقاب وأنها بلا نهاية ولا انقطاع[5]، ورد على الاعتراض السابق مبينًا أن الخالق يسبق المخلوق بالضرورة، وأنه هو الذي يمنحه الاستمرار

(1) Moor, George Foot: Jualaism (The Age of Tannaim) Vol. 11, Eighth Printing, Cam-Bridge 1958, p. 392.

(2) انظر: الأمانات، ص265.

(3) انظر: المصدر السابق، ص266.

(4) انظر: المصدر السابق، ص268، 269.

(5) انظر: المصدر السابق، ص277.

في الوجود بأن يزيد في عمره كما يشاء، وذلك ينفي تساويه معه في درجة الوجود ودعم فكرته تلك بتأكيده على وجود الطاعة في الآخرة، وحدد لها مكانًا وزمانًا، وجعل لمثل هذه الطاعة أجرًا وثوابًا[1]، ولعله بتلك الطاعة قد وضع الخط الفاصل بين الله والإنسان، بحيث يظل الإنسان في درجة أدنى من درجة إلهه. ويمكن التماس بذور هذه المسألة في أقوال الآباء الذين زعموا بالرغم من أن الإنسان سوف ينزع من جزئه الفاني (البدن)، إلا أن روحه الخالدة سوف تستمر في ارتقائها الأخلاقي، حتى تتمكن من تحقيق الهدف الإلهي الأزلي، وبينوا أنه لا توجد راحة للصالحين في هذا العالم أو العالم الآخر.

وكانت مثل هذه المسائل مثار جدل في الفكر الإسلامي، ففيما يتعلق بالجنة والنار فقد بيّن أبو الهذيل بأنهما باقيتان للأبد ولا يطرأ عليهما فناء أو زوال[2] في حين زعم جهم[3]أن الله يفني الجنة والنار وما فيهما وأنه سوف يبقى وحده واستند في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر﴾ [الحديد: 3]. وفسر الأول بأنه يعني وجود الله عندما لا يكون شيء معه، والآخر بان الله سيبقى وحده ولا شيء معه.

واتفق الفيومي مع أبي الهذيل فيما يتعلق بأبدية الجنة والنار ولكنه قد اختلف معه في مسألة أخرى، خاصة عندما أكد أبو الهذيل أن أهل الجنة لن تكون لديهم القدرة على القيام بأي فعل، وأنهم مضطرون ومجبرون على ما هم فيه من السكون الدائم. وبيّن الفيومي أن في الآخرة سوف يكون هناك نوع من الطاعة في مكان وزمان، وأنه سوف يكون عليها أجر وثواب.

ويتبادر إلى الذهن هذا السؤال:

هل هناك مفاضلة بين الصالحين والكافرين في الآخرة؟ ألح الفيومي على وجود تلك المفاضلة حين قسم الصالحين والكافرين إلى سبع مراتب متفاضلة تبعًا لأعمالهم. وجعل درجة الصالحين تختلف طبقًا لاقترابهم من النور، في حين جعل درجة الكافرين تختلف طبقًا لاقترابهم من النار[4].

(1) انظر: المصدر السابق، ص273، 274.
(2) انظر: الخياط المعتزلي، كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نيبرج، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الندوة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، 1987م، 1988م، ص51، 52.
(3) انظر: المصدر السابق، ص52.
(4) انظر: الأمانات، ص275.

2- الزمان والمكان في الآخرة:

ولقد اختلفت مفاهيم الزمان والمكان عند الفيومي تبعًا لاختلاف العالم الذي يناقشه. فكان الزمان في العالم الطبيعي هو مدة بقاء الموجودات، وأن تعاقب الليل والنهار يعود لحركة الفلك. واعتبر أن المكان هو التقاء الجسمين المتماسين، ولذلك يسمي موضعهما مكانًا. وبيّن أنه في العصر المشيحاني، يوجد أيضًا زمان له علامات ورموز خاصة به، وأنه عندما يأتي هذا الزمان سوف يعيش اليهود في ظل السلام والهدوء والسكينة، وأصبح المكان في هذا العصر مكانًا جغرافيًا محددًا لا المكان على الإطلاق، فأصبح محددًا في رقعة بعينها حيث صارت أفضل الأماكن على الإطلاق وهو القدس.

ويأتي بعد ذلك الزمان والمكان في العالم الآخر، والذي لابد أن تكون له هو الآخر خصوصية وتمايزه عن العوالم الأخرى. وما دام أنه لا يوجد في هذا العالم طعام ولا شراب ولا تناسل، فيجب أيضًا أن يتغير المكان حيث لا وجود للأجسام التي لها طول وعرض وعمق. وبالتالي يكون المكان في العالم الآخر مجرد مكان هندسي عبارة عن مركز ومحيط دون عمق ليناسب الحياة الجديدة[1] ويختلف أيضًا المناخ ما دام أنه لا يوجد طعام ولا شراب. ويكون الزمان[2] أيضًا زمانًا ثابتًا لا تعاقب فيه لليل أو نهار، ويكون زمان كله نهار ونور دائم.

ولم يفت الفيومي كعادته إعلان حرمان مَن ينكر المعاد الأخروي من المشاركة فيه، واعتبره في مكانة واحدة مع مَن ينكر المصدر الإلهي للتوراة، أو مَن يتشكك في صدق الرواة والناقلين[3] وعضد تلك العقيدة عن طريق استناده إلى حجة الإجماع على اعتبار أن تلك العقيدة قد أجمعت الأمة عليها إجماعًا تامًّا، وبالتالي لا يجوز إنكارها أو الشك فيها.

ومن الملاحظ أن الفيومي في محاولته تبرير المعاد الدنيوي أو المعاد الأخروي قد استند إلى مفاهيم محددة وهي المعاناة، العدل، التعويض. وبرر المعاد الدنيوي استنادًا إلى العدل الإلهي، على

---

(1) «وإنما يحتاج العباد إلى مركز ومحيط فقط يخلق لهم كيف شاء»، المصدر السابق، ص 269.

(2) «فنقول إنه زمان كله نور لا ظلام فيه»، المصدر السابق، ص271.

(3) «نقلوا (الآباء) أن كل مَن لا يعتقد ثواب الآخرة وتنزيل التوراة وصدق الناقلين ليس له ثواب في دار الآخرة وعلى أن كل أعماله صلاح»، المصدر السابق، ص264.

اعتبار أن الله عادل لا يجور ولا يظلم، وبما أن اليهود قد عانوا أكثر من الأمم الأخرى فلابد أن يعوضهم الله على ذلك بأن يبعثهم في الدنيا فترة من الزمن قبل المعاد الأخروي يكون لهم فيها الملك والسيطرة على سائر الأمم. وكان الفيومي على وعي بأنه لكي يتم ذلك لابد من البرهنة على إمكانية إحياء الموتى في دار الدنيا، فناقش قضية الإحياء بصفة عامة، ويعني ذلك أنه ناقش الإحياء في المعاد الأخروي. أما عن كيفية إحياء جماعة بعينها في الدنيا دون غيرها من الجماعات الأخرى فعجز عن الإجابة عنه، وبالتالي انتهى لحل تلك المسألة إلى وضع قواعد محددة للتأويل، وأنه يجب التأويل فقط في حالة إذا تعارضت الآيات مع حس أو عقل أو منقول أو مأثور، وانتهى من ذلك أن تلك العقيدة لا تتعارض مع أي قاعدة من تلك القواعد، وعلى ذلك يجب قبولها على ظاهرها ولا يجوز تأويلها.

وأشار إلى خطورة الاستغراق في التأويل بلا ضوابط أو قواعد محددة، بحيث يمكن أن يقضي ذلك على كل الشرائع السمعية، وخلص من ذلك إلى ضرورة التأويل وخاصة فيما يتعلق بعقيدة إحياء الموتى في دار الدنيا بحيث لا يتعارض مثل هذا التأويل مع المأثور، وبالتالي يكون المأثور له الصدارة والأولوية، ويقتصر دور العقل على مجرد تبريره فقط.

واختلف منهج الفيومي في المعاد الأخروي وتبريره، على المنهج المستخدم في المعاد الدنيوي وتبريره. فبالرغم من استخدامه في كلا المعادين نفس المفاهيم من المعاناة والعدل وما يترتب عليهما من ضرورة التعويض وأن هذا التعويض لابد أن يكون في دار الآخرة، إلا أنه انتهى إلى نتائج مختلفة تمامًا، كما أنه قام بإضافة حجج لم تكن معروفة في التراث اليهودي من قبله، ويتضح ذلك مما يلي:

(أ) اقتصر دور الآباء اليهود في تبرير تلك العقيدة على الحجج النقلية دون غيرها، وأن مثل هذه الحجج لم ترسخ مثل هذه العقيدة، لأن الاستناد إلى الآيات فقط، لا يؤدي إلى حلول قاطعة، خاصة وأنها تحتمل تفسيرات متعددة، وقد تبين ذلك في اعتراض الصدوقيين عليها.

(ب) ربطت تلك الحجج التي استند إليها الآباء ربطًا ضروريًا بين المعاد الدنيوي والمعاد الأخروي، لأنها عجزت عن تبرير المعاد الأخروي كعقيدة مستقلة، واستندت إلى الربط بينهما على فكرة الإحياء على اعتبارها فكرة مشتركة بينهما.

وجاءت محاولة الفيومي كمحاولة أصيلة للبرهنة على إمكانية الفصل بينهما وإمكانية البرهنة على المعاد الأخروي دونما الحاجة إلى المعاد الدنيوي، وذلك استنادًا إلى الحجج العقلية الخالصة. وساعده في ذلك توفر الحجج الإسلامية والمفاهيم القرآنية التي تشير إشارة قاطعة إلى المعاد الأخروي مما دفعه إلى الإعلان بذلك التصريح بأن تلك العقيدة أن قد أوجبها العقل، وعلى ذلك فكل تفسير يوافق العقل فهو تفسير صحيح، في حين اعتبر أن التفسير الذي يخالف العقل فهو التفسير الذي لا يمكن قبوله.

وهنا نسأل سؤالًا: هل تناقض أحكام الفيومي بعضها البعض، خاصة أنه انتهى فيما يتعلق بالمعاد الدنيوي إلى ضرورة أن يتوافق التأويل مع المأثور، في حين أن المعاد الأخروي انتهى إلى ضرورة أن يتوافق التفسير مع العقل؟

وفي واقع الأمر ليس هناك تناقضًا، ذلك لأن الفيومي يهدف إلى تبرير العقائد اليهودية الربانية المختلفة والتي من بينها المعاد الدنيوي والمعاد الآخروي، فإذا ما أسعفته الحجج العقلية في ذلك استخدمها، وإن لم تساعده على ذلك رفض التأويل والتفسير ويطالب بإبقاء النص على ظاهره. فقد حدد الفيومي دور العقل وحججه سلفًا، وهو اقتصاره على تبرير تلك العقائد الربانية فقط.

الفصل التاسع

الأخلاق والسياسة

بادئ ذي بدء لم يستخدم الفيومي مفهوم الأخلاق أو مفهوم السياسة، لكنه على العكس من ذلك فقد استخدم للتعبير عن الأخلاق عبارة «فيما هو الأصلح أن يصنعه الإنسان في دار الدنيا[1]، كما استخدم للتعبير عن السياسة مفهوم «التدبير التام»[2]. وقد أفرد للأخلاق فصلًا كاملًا في مؤلفه الأساسي الأمانات والاعتقادات، وجعله آخر فصول هذا المؤلف وكأنه خاتمة تتعلق بالسلوك الأخلاقي العملي الذي يمكن ممارسته في هذه الحياة.

ويختلف الأمر فيما يتعلق بالسياسة حيث لم يفرد لها مؤلفًا بذاته، أو حتى فصلًا في أحد تلك المؤلفات، وإنما هي عبارة عن آراء متناثرة في ثنايا مؤلفاته المختلفة، وقام البحث برصدها وتنسيقها من أجل الكشف عن دلالتها.

هل هناك علاقة بين الأخلاق والسياسة، وما هي طبيعتها؟

وحقيقة الأمر هناك علاقة بين الأخلاق والسياسة عند الفيومي، حيث يمكن اعتبارهما حلولًا لمشاكل عملية واجهت الفيومي في عصره. ففيما يتعلق بالأخلاق حاول الفيومي البحث عن أخلاق يمكن تحقيقها وتطبيقها في الواقع المعاش. وينطبق هذا أيضًا على السياسة، فالفيومي

---

(1) انظر: الأمانات والاعتقادات، ص281.

(2) انظر: تفسير سفر الأمثال، ص167.

لم يهتم بالفكر السياسي الطوباوي، فهو لا يبحث عن مدينة فاضلة على غرار أفلاطون أو الفارابي، وإنما آراؤه السياسية تعبر عن موقفه من مسائل يواجهها يهود عصره.

أولًا: الأخلاق

ما هي طبيعة العلاقة بين العقل والهوى؟ هل هي علاقة قهر وصراع؟ أم هي علاقة انسجام وائتلاف؟

بالنسبة لمعالجة الفيومي لموضوع الأخلاق، قام بالتمييز بين مرحلتين: مرحلة مبكرة نسبيًا، تتسم المعالجة فيها بالعمومية والصورية، ويتجلى فيها بوضوح أن العلاقة الوحيدة والممكنة بين العقل والهوى هي علاقة قهر وصراع، وأنه لا يمكن التصالح بينهما. ومرحلة متأخرة تتسم المعالجة فيها بقدر كبير من الواقعية والدقة في التحليل وكثرة التفاصيل، وبروز العديد من المفاهيم الأخلاقية المحددة بدقة. ويتضح في تلك المرحلة أن العلاقة بين العقل والهوى هي علاقة انسجام وائتلاف وتكامل.

المرحلة المبكرة:

ركزت هذه المرحلة الصورية على المقارنة بين طبيعة كلٍّ من العقل والهوى، وإبراز أسباب الصراع بينهما، والتي يمكن تحديدها كالتالي:

(أ) يتمثل الصراع الرئيسي بين العقل والهوى في موقفهما من اللذة، ففي حين يؤثر الهوى اللذة السريعة والفورية والوقتية، بغض النظر عما يترتب عليها من آلام وأضرار، فإن العقل على العكس من ذلك تمامًا لا يهتم ولا يلتفت لمثل هذا النوع من اللذات العاجلة والسريعة الزوال، لأنه يعلم مسبقًا ما يترتب عليها من آلام[1].

(ب) ويلزم عن ذلك، أن يكون العقل هو بمثابة الحاكم على الهوى ورغباته، ويحدد له ما يجب

(1) «والأصل الموضوع كالقطب لهذه المعاني التي تدور عليه هو أن الطبع ينشط إلى كل لذة عاجلة ولا يبالي بأن تكون عاقبتها ضارة، والعقل ينفر من سرور عاجل إذ علم أنه يجلب ألمًا آجلًا»، المصدر السابق، ص2.

عمله وما لا يجب. ويكون العقل مختص بإصدار الأوامر والنواهي، ويحدد ما يجب فعله وما لا يجب بغض النظر عن حاجات الهوى ورغباته الملحة[1].

(جـ) يتكون الهوى من أخلاق متعددة مثل الكسل والشهوة. وهذا يؤدى إلى أن النفس كثرة لا وحدة، وأن لها مبادئ ينفصل كلٌ منها عن الآخر[2].

لاشك أن هذه النظرة تؤدي إلى تفتيت وحدة النفس وفقدان تكاملها، وقد كان لهذا الاتجاه التجزيئي تأثيره الواضح في الأخلاق، حيث يجعل النظر إلى الرغبة أو الشهوة على أنها مبدأ غريب على الإنسان، وإلى العقل على أنه وحده الحاكم، وبين الاثنين حرب لا هواده فيها[3] وحتى فإن محاولة عبور هذه الهوة بين أجزاء النفس، وإن كانت الوسيلة إلى ذلك هي فكرة الانسجام، فإن الانسجام في هذه الحالة، سيكون انسجامًا بين عناصر متنافرة، لا يتم إلا بنوع من القوة والإرغام[4].

(د) بالنسبة لمشروعية سيطرة العقل على الهوى، فإنها تكمن في أن العقل يتميز بمعارف كثيرة، ليس في إمكان الهوى أن يعرفها أو يحيط بها، وعلاوة على ذلك فإن العقل على معرفة تامة بكل تطلعات الهوى ورغباته[5]. ويلزم عن ذلك أن يشبه العقل ويقارن بالنور، في حين يشبه الهوى ويقارن بالظلام، وهذا يعكس مكانة كلٌ منهما[6].

---

(1) «أن العقل إذا حكم بفعل ما وكان الطبع يكره ذلك الفعل ويأباه، فقد وجب أن يفعل ولا يلتفت إلى كره الطبع له. وكذلك إذا نهى العقل عن فعل وأن الطبع يميل إلى ذلك العمل وينشط إليه، فقد وجب أن يترك ولا يلتفت إلى محبة الطبع له»، المصدر السابق، ص3.

(2) «في أخلاقه ضرب يقال له الكسل ما يميل إليه وينشط فهو ما سره ولذة بسرعة، لأن في أخلاقه ضربًا يقال له الشهوة»، المصدر السابق، ص2، 3.

(3) «حتى ينشط الإنسان إليها إذا قاوم ذلك الجزء الكسل»، المصدر السابق، ص2.

(4) «إذا قاوم ذلك الجزء الشهوي الذي فيه»، المصدر السابق، ص2.

(5) «أن جميع الأمور التي نبه إليها الطبع لم يخف شيء منها على العقل، وأما جميع ما علم به العقل فإنه ليس يظهر للطبع. فعند ذلك يكون العقل هو المصدق إذ عنده علوم لا يشعر بها الطبع»، المصدر السابق، ص6.

(6) «فإذا أنت قست ما علم به العقل إلى ما حسه الطبع وجب للأول فضيلة على الثاني كفضل النور على الظلام»، المصدر السابق، ص6.

وتظل هذه الثنائية قائمة في هذه المرحلة المبكرة، وتبقى العلاقة بين العقل والهوى هي باستمرار علاقة قمع وصراع. ويصبح العقل هو الممارس الوحيد لفعل الحكم، على ما يصدر عن الهوى من رغبات وسلوك، فهو الذي يحدد ما يجب فعله وما لا يجب. وقد يتضح ذلك من خلال بعض الصفات التي نسبها إلى كل من الهوى والعقل،وهي صفات تدل على مدى «التقابل» بينهما. فالهوى هو الحس، الكسل، الشهوة. ويهدف إلى إشباع الرغبات العاجلة، وتشبيهه بالظلام كناية عن الجهل، في حين أن العقل هو العلم، الحكم، المقاوم، القاهر، وتشبيهه بالنور كناية عن المعرفة، وأنه يهدف إلى اللذة الآجلة.

ويعتبر أبو بكر الرازي صاحب أكبر تأثير على الفيومي في تلك المرحلة المبكرة، حيث جعل فكرته الأساسية التي تدور عليها رؤيته الأخلاقية هي قمع الهوى ومخالفة ما يهدف إليه، وجعل العلاقة بين العقل والهوى هي علاقة صراع وحرب لا هوادة فيها، وأوضح أن الهوى يهدف إلى إشباع الرغبات العاجلة، غير مبالٍ بما يترتب عليها من آلام، وبالتالي يلزم على العقل قمعه ورده[1].

المرحلة المتأخرة:

أعلن الفيومي بوضوح أن السبب الذي دفعه إلى كتابة فصل خاص عن الأخلاق، هو أنه وجد أن الذين تعرضوا لهذا الموضوع بالبحث والدراسة، لم يصل أحد منهم إلى حل مقنع أو ما أسماه بالرأي المحمود[2].

ويتضح من ذلك أن الهدف الأساسي الذي حدده الفيومي لنفسه هو محاولة الوصول إلى هذا «الرأي المحمود»، وجعل هدف البحث في الأخلاق عنده هو الوصول إلى مثل هذا الرأي.

وقد رفض الرأي الذي يزعم أن الإنسان يستطيع أن يستنفد حياته بأكملها بخلق واحد، ومن أجل إشباع رغبة واحدة، وبالتالي يكون من الطبيعي على الإنسان بل وفي إمكانه أن يسخر حياته

(1) انظر: الرازي، أبو زكريا، رسائل فلسفية، ج1، ص13.

(2) «مقدمة هذه المقالة التي خاض فيها كثير من الناس، وقلّ مَن بلغ فيها إلى الرأي المحمود»، الأمانات، ص281.

«كلها» في تحقيق تلك الرغبة أو في إشباعها دون غيرها من الرغبات الأخرى[1] واستند في رفضه لمثل هذا الرأي إلى تناقضه وما جبلت عليه الطبيعة البشرية ذاتها، ورأى أن الخالق لو أراد للإنسان أن يحيا من أجل إشباع رغبة واحدة، لما خلق بداخله رغبات متعددة[2].

(أ) الربط بين قوى النفس والرغبات المختلفة:

وقام بتحديد أهم الرغبات التي يحاول الإنسان إشباعها كالتالي:

الزهد، الطعام والشراب، الجنس، الحب، جمع المال، إنجاب الأطفال، الأبنية، الحياة، الأبدية، الرئاسة، التشفي، الحكمة، العبادة، الراحة التامة[3]. واستخدم الفيومي تعبير مثل « مباهج العالم» و«عيون المحاب»، لبيان ما تتمتع به تلك الرغبات في حياة الإنسان من أهمية وضرورة[4].

واعتبر أن التمام والكمال يتمثل في الجمع بين كل تلك الرغبات، لا في محاولة إشباع إحداها فقط[5].

وربط بين قوى النفس ورغباتها المختلفة، فاختص «القوة الشهوية» بإشباع الرغبات الحسية مثل: الطعام والشراب والجنس، وأضاف إليها المال والبنون، وامتلاك المباني. واختص «القوة الغضبية» بالرغبات الانفعالية مثل: التطلع للرئاسة والتشفي والكسل. وجعل أهم رغبات النفس العاقلة العبادة والحكمة، واعتبرها في الوقت نفسه المسئولة عن السيطرة والتحكم في النفس الشهوائية والغضبية بالعدل[6].

---

(1) «وعندهم أنهم يتيقنون أن الواجب أن يتدبر الإنسان بخلق واحد طول حياته يؤثر محبة شيء ما على سائر المحبوبين»، المصدر السابق، ص288.

(2) «فتبينت هذا الرأي فإذا به في غاية الخطأ من وجوه أحدها أن محبة شيء واحد وإيثاره لو كان أصلح لم يغرس الخالق في خلق الإنسان محبة سائر الأشياء»، المصدر السابق، ص288.

(3) انظر: المصدر السابق، ص287.

(4) انظر: المصدر السابق، ص286.

(5) «وكل واحد منها معوج عن الانصلاح ومقتصر عن التمام، لأن اجتماعها لا يكون حسرون بل تمامًا وكمالاً»، المصدر السابق، ص285.

(6) انظر: المصدر السابق، ص315.

وتوجد دلالة هامة لاستخدام مفهوم «العدل» للتعبير عن طبيعة العلاقة بين النفس العاقلة من جانب، وكلٍّ من النفس الشهوانية والغضبية من جانب آخر، حيث يتضح أن العلاقة بينهما ليست علاقة قهر وصراع وإنما علاقة تكامل وانسجام.

(ب) فضيلة الاعتدال بين الوسط الحسابي والوسط الاعتباري:

ويتبادر للذهن تساؤل: هل الاعتدال هو تحقيق كل ملكات النفس بصورة متكاملة، أم تحقيق الأرفع منها على حساب الأدنى؟ في الحالتين يمكن أن يكون هناك اعتدال، ولكن شتان ما بين الموقفين، إن الاعتدال في الحالة الأولى هو اعتراف بطبيعة الإنسان في عناصرها الكاملة، وبأن الشخصية الإنسانية لا تكتمل إلا إذا حققت كل هذه العناصر معًا، دون أن يطغى واحد منها على الآخر. وفي هذه الحالة تكون فكرة «الاعتدال» تعبيرا عن التحقق الكامل لكل جوانب الطبيعة البشرية، أي أنها تكون اعترافًا صريحًا بجميع عناصر طبيعة الإنسان، أما في الحالة الثانية فإنها تكون تعبيرًا عن اتجاه إلى «الزهد»، وإلى كبت عناصر معينة من الطبيعة البشرية في سبيل إعلاء عناصر أخرى. ويتمثل الاعتدال في هذه الحالة في حفظ النسبة بين العناصر المتباينة، أي في إعطاء كلٍّ منهما القدر الذي تستحقه من الاهتمام.

وقد اعتبر الفيومي الاعتدال تحقيق لكل ملكات النفس بصورة متآلفة، والاعتراف بطبيعة الإنسان في عناصرها المتكاملة[1]، وترتب على ذلك أن رفض الزهد المطلق الذي يرمي إلى كبت عناصر معينة من الطبيعة البشرية في سبيل إعلاء عناصر أخرى، وإماتته الشهوات وقمعها، واعتبر أن مثل هذا الزهد لا يتفق مع العقل أو الشرع، أو مع الطبيعة الإنسانية ذاتها[2].

ولا يخلو استخدام الفيومي لمفهوم الشريعة من دلالة ما. وتتمثل تلك الدلالة في محاولته التماس أخلاق عملية مستقاة من الشريعة اليهودية ومؤسسة عليها، وبالتالي يسهل ممارستها في الواقع المعاش. ولعل ما يعضد ذلك هو موقفه من الزهد ذاته، حينما جعل المشروعية الوحيدة

(1) «لكن فيما بين هذه الأبواب أشار بالتعديل بين الثلاثة»، المصدر السابق، ص285.

(2) «إن التزهد في المباحثات وترك البحث عنها والإضراب عن جملة مكاسب الدنيا وأطرحها على كل وجه، فإنه مما لا توجبه الحكمة ولا قضى به العقل ولا ألزمته الشريعة»، الفيومي، تفسير سفر الجامعة (كتاب الزهد) بالعربية، ص13.

للزهد وممارسته في الحياة مقصورة على كل ما حرمته الشريعة سواء من أطعمة أو علاقات جنسية لا تقرها الشريعة[1].

ولا يعدم المرء التماس ورصد موقفه الشرعي ذاك من سائر الرغبات الأخرى.

وبما أن الفيومي يهدف إلى تأسيس أخلاق ذات طبيعة عملية، فمن الطبيعي أن يكون الوسط الذي يدعو إليه، هو وسط اعتباري ديناميكي لا رياضي آلي، ولعل ما يؤكد ذلك هو استخدامه ألفاظ مثل «موضع» و«مقدار» من ناحية، وانتقاده للتصور الآلي الميكانيكي الرياضي من ناحية أخرى، على اعتبار أنه وسط نموذجي مفارق، يستحيل ممارسته في الواقع المعاش، وعلى ذلك استعاض عنه بالوسط الاعتباري المؤسس على الحكمة والشريعة[2].

واعتبر أن فكرة الاعتدال بوصفها تعبيرًا عن التحقق الكامل لكل جوانب الطبيعة البشرية، هي من أهم الأفكار اليهودية الخالصة التي نادى بها الحكيم سليمان واعتبرها تمثل الاختيار المحمود[3]. ولقب الإنسان الذي يطبق تلك الفكرة في واقعه العملي بالحميد في الدارين[4].

(جـ) الحكمة والعبادة:

إن مفهوم الشريعة، يعد أهم المفاهيم الكاشفة عن تصورات الفيومي الأخلاقية وطبيعتها، ومن المعروف أن الشريعة ما هي إلا تنظير مباشر للواقع، وتهدف إلى تنظيم وتقنين علاقة الإنسان بمثل هذا الواقع، عن طريق وضع القوانين والأحكام التي تنظم شئونه الحياتية والعملية.

بما أن الفيومي حاول تأسيس تصوراته الأخلاقية على الشريعة اليهودية، فمن الطبيعي أن تكون تلك التصورات، تصورات ذات طبيعة عملية يمكن تطبيقها وممارستها في الواقع المعاش،

---

(1) «وإنما حسن للإنسان خلق الزهد في الدنيا ليستعمله في موضوعه ذاك إذا حضر له الطعام الحرام والغشيان الحرام أطلق له هذا الخلق حتى يكفه عن ذلك»، الأمانات، ص289.

(2) «وليس الصواب أن يؤخذ من كلٍّ منها جزء من 13 جزءًا فتصير أجزاء متساوية، لكن يؤخذ من كل نوع منها المقدار الذي يصلح كما توجب الحكمة والشريعة»، المصدر السابق، ص314.

(3) «وهذا الاختيار المحمود هو زبدة ما ذكره سليمان بين داود»، المصدر السابق، ص318.

(4) «حميدًا في الدارين»، المصدر السابق، ص315.

ويضاف إلى ذلك أنه استند إلى مفهوم الشريعة في نقده للتصورات الأخلاقية المغايرة، ولعل بيان موقفه بصفة خاصة، يعد خير دليل على ذلك.

1- الحكمة

عرض الفيومي لرأي مَن زعم أن أفضل ما ينبغي الإنسان العمل به في مثل هذه الحياة، هو البحث عن الحكمة وطلبها، واستند صاحب هذا الرأي إلى حجة مؤداها: أن الحكمة هي التي أتاحت للإنسان معرفة ما حوله من موجودات مختلفة سواء الأرضية منها مثل الطبائع والأمزجة أو السماوية مثل الكواكب والأفلاك، واعتبره الفيومي صاحب مثل هذا الرأي من تلاميذ الحكماء[1].

يشير الفيومي بلقب أحد تلاميذ الحكماء إلى أبو زكريا الرازي، الذي خصص فصلا في أحد مؤلفاته لبيان فضل العقل ومدحه[2].وكشف عن أهمية العقل في حياة الإنسان، والذي بفضله أمكن لمثل هذا الإنسان التوصل إلى صناعات هامة مثل صناعة السفن وصناعة الطب، وسائر الصناعات التي فيها صالحة. واستطاع أيضًا بواسطة هذا العقل الحصول على معارف هامة مثل معرفة شكل الأرض والفلك، وحجم الشمس والقمر، وأبعاد الكواكب وحركاتها المختلفة[3].

وبالرغم من اتفاق الفيومي مع الرازي على أهمية الحكمة ودورها الهام في حياة الإنسان، إلا أنه اختلف معه في مسألتين أساسيتين:

(أ) لا يجوز على الإنسان أن يكرس حياته بأكملها لطلب الحكمة والبحث عنها، وإهمال سائر شئون حياته. واعتبر أن هناك شروطًا يجب توافرها ولا يمكن إغفالها قبل البحث عن الحكمة، وتتلخص في توافر ظروف معيشية مناسبة، وأن يتكفل طالب الحكمة بنفسه، ولا ينبغي أن يتكفل بأموره الحياتية غيره.

---

(1) «من تلاميذ الحكماء مَن زعم أنه ليس ينبغي أن يشتغل أحد في دار الدنيا بشيء سوى طلب الحكمة، وقالوا لأن بها يوصل إلى معرفة كل ما في الأرض من الطبائع والأمزجة، وإلى علم كثير مما في السماء من الكواكب والأفلاك»، المصدر السابق، ص309.

(2) انظر: أبو زكريا الرازي، رسائل فلسفية، ص15.

(3) انظر: المصدر السابق، ص18.

(ب) اعتبر أن هناك نوعين من الحكمة لا يمكن الفصل بينهما، الحكمة الطبيعية والحكمة الدينية والشرعية، وقد سمح في البحث عن الأولى، فقط من أجل تعضيد الثانية[1].

2- العبادة:

سلم الفيومي سلفًا بإمكانية وجود الإنسان الكامل، أو بما لقبه الصديق الكامل. وقصد بالكمال هنا ذلك الإنسان الذي تمكن من تنفيذ جميع الأوامر والنواهي على الوجه الأكمل. واستند في برهنته على تلك المسلمة إلى الشريعة ذاتها، وبين أنه لو كان مثل هذا الإنسان يستحيل وجوده، لكانت الشريعة لم تطالب بوجوده أو تشرع له[2]. ولا يختلف هذا الإنسان عن أقرانه في شيء فهو يتمتع مثلهم بالقدرة على فعل الخير والشر، إلا أنه يتميز عنهم في أنه يؤثر فعل الخير على الشر بإرادته الحرة. ولا يستثني أيضًا مثل هذا الإنسان من الابتلاء[3]. والاختبار والتعويض[4].

وبالرغم من أن مثل هذا الإنسان يمكن تحققه، إلا أن الفيومي رفض رأي مَن زعم أن أفضل ما يجب على الإنسان العمل به في هذه الحياة، هو الانقطاع التام للعبادة مثل: الصلاة والصوم، وطرح مباهج الدنيا بأسرها[5].

ولم يستند في رفضه لمثل هذا الرأي إلى مسألة العبادة في حد ذاتها، بل إلى اعتبار العبادة هي أفضل ما يمكن للإنسان ممارسته في هذه الحياة فقط، وترك سائر أمور الحياة الأخرى. وبين أنه ينبغي للإنسان أن يهتم بإشباع حاجاته الضرورية، وألح على ضرورة التناسل وإلا اندثر الجنس البشري، وأضاف أن للعبادة وجهين يكمل كل منهما الآخر، فمنها ممارسة الشرائع السمعية مثل:

(1) «ولو تشاغلوا بحكمة البنية وحدها تركوا حكمة الدين والشريعة التي إنما حببت إليهم هذه لتعضد تلك فتحس جملتهما»، الأمانات، ص310.

(2) «أما الكامل فهو الذي استقام له أن قام بجميع الأمر والنهي حتى لم يقصر في شيء منها وهو الذي يسمى صديق جمور، وعلى أن الناس يظنون أن كون مثل هذا بعيد أن تسلم له جميع أسبابه فأرى أنه يستقيم، لأن ذلك لو لم يكن لم يشرعه الحكيم»، المصدر السابق، ص176.

(3) انظر: المصدر السابق، ص176.

(4) «وأقول حتى الكامل أيضًا يجوز أن يبلى وأن يعوض»، المصدر السابق، ص173.

(5) انظر: المصدر السابق، ص311.

الصلاة والصوم وسائر الطقوس والشعائر الدينية، ومنها الشرائع العقلية، والمتمثلة في تمسك الإنسان بأسس بالعدل والإنصاف[1].

وأجاب الفيومي على التساؤل الذي طرحه على نفسه، وهو المتمثل في التساؤل عن الرأي المحمود، وانتهى إلى أن الرأي المحمود هو التمسك بحبل الشرع أو العروة الوثقى.

ولعل من يقارن بين المرحلة المبكرة والمتأخرة عند الفيومي يستطيع أن يلمس التطور الذي طرأ على تصوراته الأخلاقية.

ففي المرحلة المبكرة لم يهتم بالحديث إلا عن الطبع والعقل، واعتبر أن العلاقة بينهما هي علاقة قهر وصراع، ولعله كان متأثرًا في هذه المرحلة بأبي زكريا الرازي، في حين أنه في المرحلة الثانية ظهرت عنده نظرية متكاملة في الأخلاق، وحدد العديد من الرغبات المختلفة التي حاول الربط بينهما وبين قوى النفس، وبرزت مفاهيم أخلاقية دقيقة مثل: الرأي المحمود، التمام، والاعتدال، الحميد في الدارين، الحكمة والشريعة، العروة الوثقى. ويعد مفهوم الشريعة هو أهم وأبرز تلك المفاهيم حيث حاول الفيومي التماس أخلاق مستقاة من الشريعة اليهودية، وبالتالي تكون أخلاق ذات طبيعة عملية يمكن ممارستها في الواقع الإنساني، وبالتالي لم يكن من الغريب أن يحاول نسب هذه التصورات الأخلاقية إلى سليمان الحكيم.

ولعل ما يثبت هذا التطور الذي طرأ على تلك المرحلة الأخلاقية المتأخرة، هو نقده ورفضه لرأي أبي زكريا الرازي في الحكمة أو العقل، بالرغم من أنه قد اتفق معه وتأثر به في مرحلته المبكرة، وانتهى الى الاقتصار بالبحث عن الحكمة فقط، وإن كان هذا يتناقض مع أقرته الشريعة ذاتها.

والمرحلة المتأخرة هي المعبرة عن آراء الفيومي الدقيقة على اعتبار أنه بلورها وأفرد لها فصلا كاملا في أهم مؤلفاته وهو كتاب الأمانات والاعتقادات.

---

(1) «أيها أصوب للمرء: الميل إليه والعمل به مع الحض على الدين والضبط على العروة الوثقى واستمساك بحبل الشرع»، تفسير سفر المزامير، ص18.

ثانيًا: السياسة:

يمكن بلورة هذه المسألة في السؤال التالي: «هل آراء الفيومي السياسية هي مجرد نقل وترديد لمثيلتها الإسلامية مثلها في ذلك مثل آرائه الفلسفية، أم أنها تعبر عن مشاكل واقعية نابعة من داخل المجتمع اليهودي، وبالتالي يمكن اعتبارها مسائل يهودية خالصة»؟

ويحاول الباحث من جانبه البرهنة على الزعم الذي ارتضاه لنفسه وهو المتمثل في أن آراء الفيومي اليهودية جاءت كانعكاس مباشر للظروف والمشاكل العملية التي مر بها المجتمع اليهودي في عصره، وجاءت أيضًا بوصفها أحد الحلول العملية لمثل تلك المشاكل.

1-آراؤه السياسية:

تعرض الفيومي بالتحليل والمناقشة للعديد من المسائل المتعلقة بالحكم مثل: ضرورة وجود الحاكم وعلاقته بالمحكومين، والمماثلة بينه وبين الله، والمماثلة بين العالم والمجتمع.

(أ) ضرورة وجود الحاكم:

هنا نطرح سؤال: « هل وجود الحاكم واجب أصلا؟» وتأتي الإجابة على هذه السؤال مستندة إلى استقراء الواقع، لبيان وجوب وجود الحاكم للجماعة الإنسانية، خاصة وأن مثل هذا الاستقراء أثبت بما لا يدع مجالا للشك أنه لا توجد جماعة بلا رئيس، وحتى على مستوى الطير والحيوان وبالتالي فيكون من الأولى أن يكون للمجتمع الإنساني مَن يتولى شئونه، ويجب الاعتراف له بسلطته والخضوع والإذعان له[1].

---

(1) «إذ بعض الناس يهزءون بالملك والرئيس فيقولون: إذ هو إنسان مثلنا فكيف نطيعه؟ فقال لهم: ينبغي أن يعتبروا بهذه الأشخاص من الحيوان التي لكل واحد منها رياسة على سائر نوعها لا يطرحونها بل يذعنون لها. فالأول الأسد في الوحش والثاني النسر في الطائر والثالث التيس في الغنم، ثم أطبق بالرابع الذي هو الملك على هذه الثلاثة المماثل بها فقال: وكذا أنتم يا معشر الناس يجب أن تعترفوا لرئيسكم برياسته وتذعنوا له ولا تبخسوه حقه»، تفسير سفر الأمثال (وهو كتاب طلب الحكمة) بالعربية، ص196.

وألح على ضرورة أن يكون الحاكم واحدًا لا أكثر، وبين أنه إذا ما وجد أكثر من حاكم، فسوف ينشأ بينهما الاختلاف والصراع، وبالتالي لا يتم لهم حكم[1].

(ب) المماثلة بين الحاكم والله:

لعل أهم الأفكار دلالة والتي أعلنها الفيومي صراحة هي المماثلة بين التفكير الديني والتفكير السياسي فاعتبر أن مَن يحاول الخروج على الحاكم يعد كافرًا مثله في ذلك مثل: مَن يعتقد بالثنوية أو قدم العالم أو التثليث. ويعد للقب الشراة والخوارج دلالة خاصة، حيث من المرجح أنه يشير إلى التيارات اليهودية المعارضة التي لم تعترف بالسلطة السياسية اليهودية في المهجر (رأس الجالوت)[2].

وتطور الأمر إلى الحد أنه اعتبر أن الخروج على الحاكم هو خروج على الله نفسه، وأصبح الحاكم مثله مثل الله له مطلق الحرية في عقاب الخارجين عليه، مثلما يتمتع الله بسلطة مطلقة في عقاب الكافرين والناكرين له أي الخارجين عليه أيضًا[3]. وأصبح الحاكم هو المسئول عن تطبيق أحكام العدل وتنفيذ الشريعة وتحقيق مقاصدها وضروراتها التي من أجلها وضعت، والمحافظة على الدين والنفس والعقل والعرض والمال. ويلزم عن ذلك أن يكون مثل هذا الحاكم جامع بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية فهو المتصرف الوحيد في شئون الدين والدنيا، لذا يجب طاعته طاعة مطلقة وعدم الخروج عليه بأي حال من الأحوال. ولا يجب مقاومته بل على العكس يجب التذلل له والخضوع التام بين يديه[4].

---

(1) «هذا من المعقول أن التدبير التام هو لواحد والجماعة لاختلافهم لا يتم لهم تدبير»، المصدر السابق، ص167.

(2) «المشركون على ضربين إما بالله فيعبدون اثنين كالثنوية أو يعتقد طينة قديمة كأصحاب الهيولي أو يجزئونه ثلاثة أجزاء كالنصارى، أو يجعلون المدبرين سبعة أو اثني عشر وأكثر من ذلك كالدهريين، وإما بخليفة الله كما يعتقد الشراة الخوارج، وما سوى ذلك السلطان الظاهر الدولة فخوف الجميع بسرعة حلول العقوبة من الله ومَن خليفته فيهم»، المصدر السابق، ص138.

(3) «لا تخالط المعاودين، لا تكن إذا أدبك ربك وسلطانك تعاود ذنبك»، المصدر السابق، ص138.

(4) «فهو الملك على الرقاب والمسلط على الخلق وبه قوامهم وثبوت نواميسهم وقوانين أديانهم ومصالح أجسامهم في دين ومكسب، ثم الإجلال له والخوف عند مراده والانقباض عن سبه والافتراء عليه»، تفسير سفر الجامعة (وهو كتاب الزهد بالعربية)، ص12.

وإذا كان الشرع قد جاء بأحكام عامة ومجملة، فيكون ما عدا تلك الأحكام هو من ميدان العقل، والمقصود بالعقل هنا الرأي والتدبير، ويعتبر أن الرأي والتدبير هما أمران جعلهما الله لخليفته ومسيحه في كل عصر، وبالتالي لا يكون للناس في ذلك الأمر شيء ما دام ما يقوله الخليفة أو المسيح هو قول الله نفسه[1].

(جـ) المماثلة بين العالم والمجتمع:

تأتي المماثلة بين العالم والمجتمع كنتيجة طبيعية بعد المماثلة بين الله والملك، لأنه إذا ما أمكن أن ينظر إلى الله بوصفه حاكما مطلقًا للعالم، كذلك يمكن النظر إلى الملك بوصفه حاكما مطلقًا على المجتمع الإنساني.

ومادام أن الله بوصفه ملك الملوك الخالق يحكم عالمه بقوانين عادلة لا ظلم فيها ولا جور، كذلك يجب على الملك المخلوق أن يحكم بعدل وإنصاف حتى لا ينهار المجتمع الذي يحكمه[2].

وأكد الفيومي أنه لا توجد جماعة تخلو من رئيس، بدءًا بأكبر جماعة والتي يمثلها الحاكم أو الملك، وانتهاءً بأصغر جماعة وهي الأسرة. ولزم من هذا الشعور الهرمي للمجتمع أن التغيير فيه سواء كان للأفضل أو للأسوأ، هو تغيير لابد أن يأتي من قمة الهرم لا من سفحه، أو طبقًا للمبدأ الإسلامي الذي لعله تأثر به: إذا صلح الراعي صلحت الرعية[3].

(1) «إن السياسة والتدبير لم يحط الكتاب أمرهما إلى أقاصيهما فأحالنا في ما بقي من وجوه التدبير مما لم يكتب إلى الخليفة في كل عصر ولما كان هو عز وجل الذي أحالنا عليه صار ما يقول المسيح هو قول الله»، تفسير سفر المزامير (وهو كتاب التسابيح) بالعربية، ص46.

(2) «إن الملك المخلوق إذا أعدل ثبت البلد وإذا جار أخربه كما أن ملك الملوك والخالق إنما ثبت العالم بحكم وعدل ويثبته أيضًا بحكمة فيما بين عباده فلا يميل»، انظر في ذلك:
Hirschfeld, H.: Fragments of Sa «adiah» S,p.367.

(3) «أوجب على كل رئيس أن يهدأ ويتوقى الزلل أكثر من العامة لأن بفساده تفسد حاشيته وبفساد حاشيته يفسد تباعهم حتى يعم ذلك جميع الرعية وكذلك بصلاحه تصلح الحاشية وبصلاحها ينصلح تباعهم حتى ينصلح جميع الرعية وكالقول في الملوك كذلك في كل رئيس لأهل بلده أو بيته أو أولاده أو تلاميذه»، تفسير سفر الأمثال (كتاب طلب الحكمة) بالعربية، ص177.

2- البعد التاريخي للمسألة:

من الممكن رد آراء الفيومي السياسية إلى سياقها التاريخي المعبرة عنه، وبيان أنها جاءت كانعكاس طبيعي للظروف التي مر بها المجتمع اليهودي في عصره، ويعتبر البحث أن أهم آراء الفيومي الدالة على عصره هي: محاولته إثبات ضرورة وجود الحاكم أو المسيح هو المسئول عن تنفيذ وتطبيق أحكام الشرع التفصيلية في كل عصر، لا يجوز الخروج على هذا الحاكم أو مقاومته بأي حال من الأحوال، «تكفير» كل مَن يحاول الخروج على هذا الحاكم، ولعل استخدام لقب «الخوارج» هنا لا يخلو من مغزى، بحيث يشير لكل التيارات التي تحاول الخروج على الحاكم والتمرد عليه وعصيانه.

وقد ظهرت داخل المجتمع اليهودي عدة تساؤلات طرحت نفسها بإلحاح وهي: هل يجوز شرعًا أن يقام على اليهود حاكم في المهجر أم لا؟ هل يجوز ممارسة الطقوس والشعائر الدينية اليهودية خارج أرض الميعاد أم يجب إسقاطها؟

وظهرت العديد من الحركات السياسية المناهضة للسلطة السياسية اليهودية الممثلة في رأس الجالوت، ولعل أول تلك الحركات هي حركة عوبديا المعروف بأبي عيسى[1]الأصفهاني الذي عاش في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان(685هـ - 705م). وقد تناول الشريعة بالتغيير والتبديل، وادعى النبوة، والتف حوله العديد من المريدين وكونوا معه ما يمكن اعتباره «جيشًا»، وحاول الخروج على الخلافة الإسلامية ولكنه قتل في إحدى المعارك التي خاضها ضدها[2]. وقد خلفه تلميذه يوجدان الذي ادعى بدوره أنه المسيح المنتظر، وصدقه قوم كثيرون وأطلقوا عليه لقب الراعي[3]، وظهر مسيح آخر في عهد عمر بن عبد العزيز (720-717) اسمه سيرينوس الذي حاول إقامة المجتمع اليهودي على حرية مطلقة. وقام بإلغاء السلطة الملوكية وتعطيل شرائع التلمود والصلوات، وإلغاء عقود الزواج، ورفع الحظر عن المحرمات في الطعام والشراب.

---

(1) انظر: ظاظا، حسن، الفكر الديني الإسرائيلي.. أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربية، 1971، ص143.

(2) Nemoy, Leon: Karaite Anthology, p.551.

(3) انظر: ظاظا، حسن، الفكر الديني الإسرائيلي.. أطواره ومذاهبه، ص134.

وقد ألقي القبض عليه في عهد الخليفة يزيد بن عبد الله بن مروان، وأرسله ليسلم لبعض اليهود المتمسكين بدينهم ليتوب، وهكذا انتهت حركته[1].

فكل المحاولات السابقة قد اتفقت على مسألتين أساسيتين: عدم الاعتراف بالسلطة السياسية القائمة والمتمثلة في رأس الجالوت، وإلغاء الطقوس والشعائر الدينية اليهودية، لعدم شرعية ممارستها في المنفى.

وقد اختلف العلماء اليهود حول أتباع سيرينوس الذي حاولوا العودة إلى الديانة اليهودية الرسمية، وانقسم رأي الحاخامات حول هذه المسألة وكان أكثرهم يميل إلى استمرار «الحكم» على اعتبار أن هؤلاء العائدين من أتباع الكذاب «كفارًا» «لا يمكن قبولهم في الدين من جديد وقرروا بعد ذلك استفتاء شيخ الشريعة التلمودية في أكاديمية فومبديثا وهو «الربي» نوطراي فأفتى بأنه من المستحسن استمالة هؤلاء المنحرفين وإعادتهم إلى حظيرة اليهودية العامة وقضى باستتابتهم وعودتهم إلى الإقرار بالإيمان باليهودية، واعتبارهم بعد ذلك من بني إسرائيل بشكل كامل»[2].

(أ) القراءون ومرحلة التنظير:

جاءت الحركة القرائية كامتداد طبيعي لكل التيارات اليهودية المعارضة السابقة عليها، فقد استوعبت تحت لوائها كل التيارات المعارضة المعاصرة لها مثل تيار العيسويين أتباع أبو عيسى الأصفهاني، واليوجدانيين أتباع يوجدان، ولم تكتف بذلك بل استوعبت أيضًا بقايا التيارات اليهودية المعارضة والسابقة على عصر تدوين التلمود مثل الصدوقيين.

ورفض القراءون السلطة السياسية اليهودية القائمة والمتمثلة في رأس الجالوت. واستندوا في ذلك إلى حجة « شرعية» مؤداها: أنه لا يجوز شرعًا أن يقام على اليهود حاكم في المنفى[3]. وقد

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق، ص136.

(3) «لنعلم أن هؤلاء الراعة ورأس هجوله وسائر الأحبار والديانين الذين يدعون اسم رياسة بعد أن قال الله تعالى أين ملك وأين سر وحظر علينا أن نسمي في الجالوت أحدًا من إسرائيل ملكًا أو ناسيًا أو شوفط».

Mann,Jacob:Texts and Studies P.84.

اختلف أسلوبهم في المعارضة عن التيارات السابقة عليهم، فرفضوا استخدام المشيحانية كحركة ثورية دموية ضد هذه السلطة القائمة، واستعاضوا عنه بالمواجهة الفكرية عن طريق دحض التراث التلمودي الذي تستمد منه هذه السلطة شرعيتها. وقد أشار أحد القرائين أن الرب سوف يعجل بخلاصهم من هاتين المرأتين مشيرًا بذلك إلى أكاديميتي صورا وبومبديثا، باعتبارهما أهم مراكز التعاليم الربانية، واعتبر أن التخلص منهما سوف يجعل من مجيء المسيح ابن داود الذي سوف يحكم عليهم[1]. وأكد على أن رفض اليهودية الربانية سوف يعجل من مجيء هذا المسيح[2].

ورصد أحد الباحثين اليهود المعاصرين أوجه الخلافات الفكرية بين التيارات اليهودية المعارضة، والسلطة السياسية القائمة، وتلك الخلافات يمكن حصرها كالتالي:

1- كانت التيارات المعارضة تفضل دراسة كتب التوراة والأنبياء على دراسة مؤلفات أحبار الشريعة.

2- اختلفت تلك التيارات مع الحاخامية الصاعدة حين أنكرت صحة الشريعة الشفوية باسم الشريعة المكتوبة.

3- اعتمدت تلك التيارات على دراسة ونسخ النصوص العبرية القديمة المعارضة للتفسير الآرامي للحاخامين.

4- هدفت تلك التيارات بتأكيدها على شخصية القراءة، إلى تقليص سلطة الحاخام الروحية والتأويلية والشرعية[3].

وناقش بعد ذلك علاقة الإسلام باليهودية الربانية واعتبره هو حامي اليهودية الحاخامية الأكبر. واستند في ذلك إلى أن الإسلام سمح بقيام حاخامًا أكبر ومحكمة عليا على كافة يهود الخلافة، وبالتالي أصبح لا يوجد مكان سوى للتمرد. وقد بلغت سلطة اليهودية الحاخامية إلى الحد الذي حدا بالحاخام نوطراي أن يعلن أن مَن يتجرأ على الاعتراض على أي قرار من قراراته

(1) Silver, A Hillel: A History of Messianic Speculation in Israel, Beacon Press, 1959, p.54.

(2) Ibid, p.55.

(3) هاليفي، إيلان: المسألة اليهودية، ترجمة: فؤاد حداد، مكتبة الخدمات الطباعية، الطبعة الأولى، دمشق 1986م، ص82، 83.

كمن يتمرد ضد الرب وتوراته. ومن المحتمل أن الفيومي عندما ردد فكرة أن المسيح هو خليفة الله، وهو القائم بتنفيذ أحكامه، واعتبار أن الشرك بالخليفة مثل الشرك بالله، وعدم الخروج عليه، كان ينظر لهذه السلطة الحاخامية[1].

وأوضح أنه بالرغم من أن الدولة الإسلامية كانت تعترف بجميع اليهود، إلا أنها لم تعترف لها إلا بزعامة طائفة واحدة منهم وهي طائفة الربانيين، ورصد ظهور سلطة يهودية جديدة ظهرت بجانب سلطة رأس الجالوت وهي سلطة الجاءون المطلقة، وبين أنه في تلك الحقبة التاريخية كان يستحيل على أي يهودي أن يخرج من اليهودية ولو حتى إلى الإسلام، وأن الدولة الإسلامية بدورها حرمت على أهل الكتاب أي نشاط تبشيري، حيث لا يستطيع أحد أن يخرج من اليهودية، أو يدخل فيها[2].

وقد يتساءل البعض عن السبب الذي حدا بالسلطة الإسلامية إلى تبني اليهودية الربانية باعتبارها تمثل العقيدة اليهودية الرسمية دون غيرها من التيارات اليهودية الأخرى؟

وقد تتضح الإجابة على مثل هذا السؤال عبر تحليل وضع المجتمع اليهودي السياسي في ظل الحقبة الإسلامية.

3- وضع اليهود السياسي:

وهنا نطرح سؤالًا: «هل هناك علاقة بين الفكري والسياسي؟ وهل هي العلاقة بين توحيد الأمة على مستوى النظر أولًا وعلى مستوى العمل ثانيًا؟ «ويقصد البحث «بالفكري» وظيفة الجاءون، و«السياسي» وظيفة رأس الجالوت».

والتساؤل هنا: «إلى أي مدى يمكن اعتبار الأول منظرًا للثاني؟».

كان اليهود قبل الفتح الإسلامي[3]، يتمتعون بنظام سياسي له قدر كبير من الاستقلال، وكان لهم رئيس يحكمهم، وكان هذا المنصب وراثيًا في أسرة واحدة ترجع بنسبها إلى داود في عهد الدولة

(1) انظر: المرجع السابق، ص83.

(2) انظر: المرجع السابق، ص98.

(3) انظر: القوصي، عطية: اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، القاهرة، 1978م، ص35، 36.

الساسانية الفارسية، كان لهذا الرئيس الزعامة السياسية والدينية على اليهود. وبعد الفتح الإسلامي أقر الخليفة عمر تعيين الحاخام الأكبر، «البستاني» رئيس جالية اليهود بالعراق رئيسًا دينيًّا لكل الطائفة اليهودية في العالم الإسلامي، ومنحه لقبًا مميزًا له وهو لقب «رأس الجالوت» واعتبره هو المسئول عن شئون اليهود في الشرق والغرب كما كان حالهم قبل الإسلام. وعرف الخوارزمي رأس الجالوت بأنه هو رئيس اليهود، والجالوت هو الجالية أي الذين جلوا عن أوطانهم ببيت المقدس[1].

واستمر الوضع على ما هو عليه في عهد علي بن أبي طالب، وفي عهد الأمويين والذي انتقل مقر الحاخامية في عهدهم من العراق إلى فلسطين بعد أن اتخذوا الشام مركزًا لدولتهم ودمشق عاصمة لها[2]، وفي العصر العباسي أصبحت بغداد مقر الحاخاميات اليهودية الكبرى بعد أن اتخذها العباسيون عاصمة لخلافاتهم. وقد وافق الخلفاء العباسيون على استمرار أهل بيت البستاني في وظيفة رأس الجالوت على أن يحتفظوا بنفس اللقب، بالإضافة إلى احتفاظ كلٍّ منهم بلقب ناسي أو أمير وعلى أن يكون هذا المنصب وراثيًّا فيما بينهم[3].

وظهرت في الحقبة الإسلامية وظيفة دينية أخرى كبرى عند اليهود ولم تكن هذه الوظيفة تقل في أهميتها عن وظيفة رأس الجالوت، وعرفت هذه الوظيفة باسم «الجاءونية» وعرف صاحبها باسم «الجاءون». وكان هذا اللقب يمنح لكبار علماء الشريعة اليهودية الذين أعقبوا عصر تدوين التلمود مباشرة، أي من القرن الخامس الميلادي إلى مستهل القرن الثاني عشر أو بعد ذلك بقليل.

ولم يكن مقر الجاءونية في بغداد ولكنه كان في بلدتي سورا وبمباديثا مركز الديانة اليهودية. وكان اليهود يعتبرون هاتين الأكاديميتين تمثلان السلطة الدينية العليا فيما يختص بأمورهم الدينية وبقانونهم المدني، وتخول هذه الوظيفة لصاحبها الإجابة على أسئلة اليهود الشرعية والقانونية التي ترد من مختلف البلاد التي يوجد اليهود فيها[4]. ويتمثل الفرق بين وظيفة الجاءون ووظيفة رأس

(1) انظر: المرجع السابق، ص37.
(2) انظر: المرجع السابق، ص38.
(3) انظر: المرجع السابق، ص40.
(4) انظر: المرجع السابق، 41.

الجالوت في أن منصب رأس الجالوت كان منصبًا سياسيًا دينيًا، في حين أن منصب الجاءون كان منصبًا دينيًا فقط ولا دخل لصاحبه في السياسة[1].

وبالرغم من استمرار الجاءونية إلا أن المصادر لم تذكر شيئًا عنها إلا بظهور الجاءون سعيد الفيومي. ويعود السبب في ذلك إلى ظهور آراء وتعاليم القرائين، والذين اتخذوا من «القدس» المركز الروحي وقد تفوقوا على الربانيين فى هذا المركز خطاب ويوجد لابن مائير يثبت أنه ذهب إلى بغداد ليطلب من الخليفة العباسي وقف تزايد نفوذ القرائين في القدس، وقد استفاد القراءون من خروج مصر من تبعية بغداد في عصر الطولونيين ليحرزوا الزعامة في الشام، وساعدهم في ذلك إخوتهم القراءون في الفسطاط، وكان حجاج اليهود من مختلف البقاع يلتقون بعلماء القرائين في القدس وجاء الدارسون إليهم ليتعلموا على أيديهم[2].

وتبين مما سبق أن الصراع السياسي بين «بغداد» و«القدس» أو الكنيس والهيكل قد ظل مستمرًا، وبما أن القرائين لم يعترفوا بسلطة رأس الجالوت، واستندوا في ذلك إلى العديد من الحجج فقدموا أولًا الحجج العقلية المختلفة لدحض التراث التلمودي الذي تستند إليه تلك السلطة في شرعيتها، وقدموا أيضًا العديد من الحجج الشرعية التي لا تجيز قيام أي حاكم على اليهود في المنفى. وما كان على السلطة السياسية اليهودية كما تمثلت في رأس الجالوت، إلا أن تبحث عن مَن يدافع عن التراث الديني الذي تستمد منه شرعيتها السياسية، ووجدت ضالتها في «الفيومي» الذي استطاع أن يفند حجج كل التيارات اليهودية الرافضة لهذا التراث وخاصة القرائين.

وقد يفسر ذلك كيف أن الفيومي استطاع أن يحصل على لقب جاءون بالرغم من أن مثل هذا اللقب وهذا المنصب كان قاصرًا على يهود العراق، وهو كان يهوديًا من أصل مصري. ويدل ذلك على مدى أهمية ما قدمه الفيومي من الدفاع عن اليهودية الربانية وفي الوقت ذاته الدفاع عن شرعية السلطة السياسية القائمة، مما دفع هذه السلطة إلى الخروج على العرف السائد والراسخ، ومنحته لقب «جاءون» كمكافأة له على ما قدمه من مجهودات عظيمة من أجلها. واستقر المذهب اليهودي الرباني وأصبح هو المذهب الرسمي اليهودي المعترف به في ظل الخلاقة الإسلامية. وجرت عادة الدولة العباسية على أن يكون رئيس جميع الطوائف اليهودية من طائفة الربانيين دون الطوائف الأخرى.

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص40.

(2) Mann, Jacob; Texts and Studies. Vol.1 p.7.

إن الخلاف بين القرائين والربانيين، هو خلاف قديم، ظهر مع ظهور اليهودية ذاتها، وهو الخلاف بين يهودية الهيكل، ويهودية الكنيس، والمتأمل في تاريخ الفرق اليهودية يستطيع أن يلتمس بسهولة أن «الفريسيين» كانوا يؤمنون بالتبشير وبالجماعة اليهودية العالمية، تلك الجماعة التي يمكن أن ينضم إليها أي إنسان ويصبح عضوًا فيها، شرط أن يلتزم التزامًا تامًّا بالشريعة اليهودية، وممارسة شعائرها وطقوسها، وتركز اهتمامهم على يهودية الكنيس[1] وعلى خلاف من ذلك لم يهتم الصدوقيون بالتبشير أو جذب المريدين، وتمركزت سلطتهم في «أورشليم» لأنهم لم يعترفوا إلا «بالهيكل» فقط، وعلى ذلك فإنه عندما دمر الهيكل في عام 70 ميلاديًّا، انتهى دور تلك الفرقة واندثرت آراؤها واختفت من الوجود. وعلى العكس من ذلك فقد استمر «الفريسيون» في الوجود. وازدهروا لأنهم لم يلزموا أنفسهم بالهيكل بل بالكنيس. وأتاح لهم هذا الاستمرار العكوف على التراث اليهودي وتنقيحه وتطويره، حتى قدموا الأسس لليهودية الربانية، تلك اليهودية التي استمرت فعالة في اليهودية الحديثة[2].. ولعله يمكن فهم العلاقة بين الكنيس والهيكل، إذا ما قيست تلك العلاقة على العلاقة بين المسجد والكعبة في التراث الإسلامي، مع وضع الفارق في الاعتبار.

وقد اعتمد أحد الباحثين على تعليق الفيومي على إحدى الآيات الواردة في سفر الأمثال واستخلص من هذا التعليق نتيجة مؤداها: أن الفيومي يؤْثر «النظام الملكي الديكتاتوري»، واعتبر أن مثل هذا النظام يعبر عن الحكم الأمثل، ورفض اعتبار الديمقراطية تعبر عن الحكم الأمثل نظرًا لما ينشأ عنها من صراع واختلافات في الآراء. ويتفق البحث مع هذا التفسير ولكنه يختلف في النتيجة التي توصل إليها هذا الباحث، والتي تتمثل في محاولة رصده لمصدر رأي الفيومي هذا. فأعلن دهشته لأنه يلتمس هنا مدى لآراء أفلاطون السياسية، وأثر الحكم المطلق للخلفاء العباسيين والذي كان الفيومي معاصرًا له[3].

(1) Danies, Powell, A.: The Meaning of the Dead Sea Scrolls, A Merntor Book, Published by the New American Library, 1956, p. 62.

(2) Ibid. p. 62.

(3) Rossenthal, ERWIN, I.J.: Saddaya Gaon, an Appreciation of his Biblical Exegesis, Reprinted from the «Bulletin of the John Rylands Library, Vol. 27. 1 December, 1942, p. 10.
- Ibid, p. 10.

مما سبق نستخلص من هذا البحث نتيجة مؤداها: أن العلاقة بين الأخلاقي والسياسي هي علاقة تواصل لا انقطاع. ويعبر كلاهما عن بنية فكرية واحدة وهي بنية تحليلية واقعية لا بنية «نصية نقلية»، واتسم هذا الفكر بالواقعية في كلا الاتجاهين. فاعترف في الأخلاق بطبيعة الإنسان في عناصرها المتكاملة، وبأن الشخصية الإنسانية لا تكتمل إلا إذا حققت كل هذه العناصر معًا دون أن يطغى واحد منها على الآخر. وتكون فكرة الاعتدال والانسجام في هذه الحالة تعبيرًا عن حالة التحقق الكامل لكل جوانب الطبيعة البشرية. ومن ثمّ رفض الفيومي الاتجاه الآخر وهو ما أسماه بالزهد المطلق، ذلك الاتجاه الذي يرمي إلى كبت عناصر معينة من الطبيعة البشرية في سبيل إعلاء عناصر أخرى، ويتمثل الاعتدال في هذه الحالة في حفظ النسبة بين العناصر المتباينة، أي في إعطاء كل منها القدر الذي تستحقه من الاهتمام. كما رفض الفيومي الوسط الأخلاقي باعتباره وسطًا رياضيًا آليًا استاتيكيًا، واعتبر أن الوسط الأمثل هو الوسط الاعتباري الديناميكي المتغير، حيث يمكن أن يختلف تبعًا لاختلاف ظروف الفرد وأحواله البدنية والنفسية.

ولا يختلف الأمر على مستوى السياسي، حيث لم يهدف الفيومي إلى البحث عن تصورات مثالية للمدن الفاضلة على غرار جمهورية أفلاطون أو المدينة الفاضلة لمعاصره الفارابي. بل على العكس من ذلك حاول التماس صياغة سياسية تمكنه من تبرير وجود سلطة سياسية قائمة بالفعل، والمتمثلة في رأس الجالوت والدفاع عن مصالحها ضد الخارجين عليها. وتمثل هدفه الأساسي في محاولة رأب الصدع الداخلي الذي كان يهدد الأمة اليهودية من التيارات السياسية المعارضة لتلك السلطة، كما تمثلت في القرائين والحركات الثورية مثل حركة أبي عيسى الأصفهاني.

وبالرغم من أن الفيومي قد استخدم مفهوم مثل «التدبير التام» للتعبير عن آرائه السياسية، وبالرغم من أن الفارابي أيضًا قد استخدم نفس المفهوم، إلا أن توظيف الفيومي لمثل هذا المفهوم كان توظيفًا مغايرًا، حيث رفض في الوقت نفسه آراء الفارابي السياسية الغارقة في المثالية، والتي أنهكت نفسها بالبحث عن الفردوس المفقود، لأنها لا تلبي حاجات الواقع السياسية العملية. ويتبين مما سبق أن مشروع الفيومي الفلسفي بأسره كان تعبيرًا عن واقع المجتمع اليهودي السياسي في عصره.

الفصل العاشر

أثر سعيد بن يوسف الفيومي في الفكر اليهودي

استلهم العديد من مفكري اليهود آراء الفيومي وأفكاره الفلسفية، بوصفه صاحب أول محاولة فلسفية لتأسيس اليهودية الربانية على أسس عقلانية خالصة.

ويمكن تتبع أثر الفيومي في الفكر اليهودي ورصده على النحو التالي:

أولًا: يحاول الباحث في هذا الفصل رصد أثر الفيومي في الفلسفة اليهودية العربية، وخاصة عند بعض المفكرين مثل: ابن فاقودة، يهودا اللاوي، ابن ميمون. وينظر الباحث إلى الفيومي هنا باعتباره الوسيط الذي انتقل من خلال مؤلفاته الفكر الإسلامي، وخاصة الكلامي منه من المشرق العربي إلى مغربه.

ثانيًا: يحاول الباحث لمس أثر الفيومي في الفلسفة اليهودية الأوروبية، خاصة في إرهاصاتها الأولى عند ليفي بن جرشون، وجوزيف آلبو.

أولًا: أثره في الفلسفة اليهودية العربية

تمثل العديد من مفكري اليهود العرب منهج الفيومي في التفسير ورفضه لمنهج التفسير الفردي. فقد استحسن ابن فاقوده مثل هذا المنهج، والذي يتمثل في ضرورة اتباع السلف وتقليدهم وعدم

الخروج على منهجهم أو التشكيك فيه. وانتقد القرائين بطريقة ضمنية حينما عبر عن رفضه لمنهج التأويل والاجتهاد الفردي[1].

وأتى اللاوي وانتقد بدوره مثل هذا النهج الفردي في التأويل عن طريق بيان خطورة النتائج المترتبة على مثل هذا المنهج في البحث والتفكير. واعتبر أن أهم ما يلزم عن مثل هذا المنهج في البحث هو تضارب الآراء واختلافها إلى الحد الذي ينتفي معه وجود أي قدر ولو ضئيل من الاتفاق بين أقرب الأشخاص. ووجد أن الحل الأمثل للخروج من مثل هذا المأزق يتمثل في ضرورة التمسك بالنقل والنص معًا[2].

ومن المعلوم أن هذا النهج في البحث الذي انتقده كلٌّ من ابن فاقودة واللاوي هو رأي بنيامين النهاوندي مؤسس فرقه القرائين، والذي يرفض التقليد، ودعا إلى حرية الرأي حتى لو أدى ذلك إلى الخلاف بين الابن وأبيه والأخ وأخيه والأستاذ وتلميذه. وتمثل الحل الذي ارتضاه كلٌّ من ابن فاقودة واللاوي للتغلب على مثل هذا الإشكال النظري، هو ما سبقهما إليه الفيومي في التمسك بالنص والنقل بجانب العقل.

ويختلف الأمر فيما يتعلق بابن ميمون وكتابه الأساسي دلالة الحائرين، حيث يصعب على البحث رصد أثر الفيومي المباشر عليه. ويعود ذلك لأن ابن ميمون صاحب مشروع مستقل حيث حاول مثل الفيومي إعادة قراءة اليهودية الربانية، ولكن في ظل ثقافة مغايرة وهي الأرسطية العربية.

1- ابن فاقودة:

يعتبر ابن فاقودة أكثر الفلاسفة اليهود العرب تأثرًا بالفيومي سواء كان هذا الأثر مباشرًا أو غير مباشر، إلى الحد الذي يمكن اعتباره حاملًا علم الكلام الإسلامي من المشرق إلى المغرب.

(1) «فإياك أن تزل قدماك عن طريق السلف وسبيل الأوائل إلى البدع واستعمال عقلك والانفراد برأيك والاختصاص بقياسك». ابن فاقودة، يحيى بن يوسف الأندلسي: الهداية إلى فرائض القلوب، اعتنى بطبعه إبراهيم سالم بن بنيامين يهودا، طبع أول مرة بالمطبعة البريلية في ليدن 1907 - 1913م، ص241.

(2) «فلا تتبع ذوقك وقياسك في فروع الشرائع فتوقعك في شكوك تدعو إلى الزندقة. ولا تتفق مع صاحبك في شيء منها فإن لكل واحد من الناس ذوقًا وقياسًا، وإنما ينبغي أن تنظر إلى الأصول من المنقول والمكتوب». اللاوي، يهوذا: كتاب الرد والدليل في الدين الذليل، الكتاب الخزري، نشره دافيد بنتاح أوشليم، 1977م، ص130.

ويتمثل الأثر المباشر في ذكره للفيومي صراحة بوصفه شارحًا ومفسرًا[1] للعهد القديم، أو بوصفه متكلمًا وفيلسوفًا[2] مثلما تمثل ذلك في مؤلفه الأساسي الأمانات والاعتقادات.

وبلغ حد تأثر ابن فاقودة المباشر بالفيومي إلى أنه اكتفى بحلوله في العديد من المسائل، على اعتبار أنها ليست في حاجة إلى المزيد من التحليل أو التفصيل، وبيّن أن الوسائل الثلاثة لمعرفة الشرع الإلهي تتمثل في ثلاثة وهي: العقل والنص والنقل، وهي التي شرحها الفيومي باستفاضة قبله[3].

ولم يقف تأثر ابن فاقودة بآراء الفيومي عند هذا الحد، بل تعداه إلى حد نقل العديد من حجج الفيومي الكلامية نقلًا حرفيًا وإن لم يذكره صراحة. ويمكن تحديد هذه المسائل الكلامية على النحو التالي:

(أ) حدوث العالم:

استند ابن فاقودة في برهنته على حدوث العالم إلى ثلاث مقدمات أساسية وهي: أن الشيء لا يمكن أن يكون علة وجود ذاته، وأن المبادئ متناهية في العدد، وأن كل مركب حادث[4].

وتمثلت برهنته على المقدمة الأولى في – أن الأشياء لا يمكن أن توجد نفسها– في رفضه لإمكانية أن يوجد الشيء ذاته قبل وجوده على اعتبار أنه يكون في مثل هذا الوقت معدومًا، والمعدوم لا يقدر على فعل شيء. ورفض أيضًا إمكان إيجاد الشيء لذاته بعد وجوده، لأنه لا يوجد شيء ما دام أنه موجود من قبل[5].

(1) «إحداها شرح نصوص كتاب الله عز وجل وكتب الأنبياء، وذلك على أحد وجهين: إما شرح لفظها ومعناها مثل شروح سعديه رضي الله عنه لأكثر الكتب»، الهداية إلى فرائض القلوب، ص7.

(2) و«الضرب الثالث تقرير معاني الشريعة في النفس بطريقة الاستدلال والرد على مَن خالفنا مثل كتاب الأمانات والاعتقادات»، المصدر السابق، ص8.

(3) «وقد تقدم بشرحها ربينو سعديه نضر الله وجهه بما فيه كفاية»، المصدر السابق، ص5.

(4) انظر: المصدر السابق، ص42.

(5) انظر: المصدر السابق، ص43، 44.

واستند في برهنته على المقدمة الثانية وهي المتعلقة برفض فكرة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، إلى مسلمة أساسية مؤداها أن كل ما له نهاية له بالضرورة بداية، وأن مالا بداية له لا نهاية له. وانتهى إلى نتيجة مؤداها: ما دام قد تم الوقوف على نهاية لمبادئ الموجودات في هذا العالم، إذًا فلا بد أن يكون لها بداية[1].

وبرهن على المقدمة الثالثة وهي المتعلقة بالتركيب، وبيّن أن كل موجودات العالم مركبة من أجزاء. واستخلص من ذلك نتيجتين وهما[2]:

أنه لابد أن تكون تلك الأجزاء أقدم من الأشياء بالطبع، وأنه لابد أن يكون التركيب قد تم بواسطة علة ما، والذي يلزم عنه بالضرورة أن تكون تلك العلة أسبق زمانيًا ومنطقيًا على تلك الموجودات[3].

ويعد دليل التركيب هو ثاني الأدلة التي استند إليها الفيومي لإثبات حدوث العالم. واستند إلى مقدمة مؤداها: أن كل موجودات العالم مركبة من أجزاء. وانتهى من ذلك أن فعل التركيب قد تم بواسطة علة ما. ويختلف الفيومي في هذا الدليل عن ابن فاقودة حيث ربط في هذا الدليل بين التركيب والغائية، خاصة عندما أشار إلى السماء وحركاتها المتجانسة وأحجامها وأشكالها وأضوائها.

وفيما يتعلق بالدليل الآخر وهو المتعلق برفض فكرة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، هو أيضًا أحد الأدلة التي استند إليها الفيومي لإثبات حدوث العالم. وانتهى إلى نتيجة مؤداها: أنه إذا لم يتم التسليم بالمسلمة الأساسية بأن هناك شيئًا لا شيء قبله لما وجد شيء على الإطلاق. وكان الفيومي يهدف من وراء ذلك إلى دحض رأي مَن زعم أنه «لا يوجد شيء إلا من شيء»، وهذا يؤدي إلى التسلسل إلى ما لا نهاية، ولا يستثني الدليل الأول وهو المتعلق بالتساؤل عن ما إذا كانت الأشياء قد أوجدت نفسها أم أوجدها غيرها؟. والمتأمل في هذا الدليل يستطيع الجزم أن ابن فاقودة قد نقل هذا الدليل نقلًا حرفيًا من الفيومي، والذي تساءل قبله: هل يمكن أن تكون الأشياء قد أوجدت نفسها أم لا؟ أو هل يمكن اعتبار الأشياء هي علة وجود ذاتها؟ وبالرغم من ذلك فإنه يوجد

(1) انظر: المصدر السابق، ص44.

(2) انظر: المصدر السابق، ص48.

(3) انظر: المصدر السابق، ص45، 46.

اختلاف بسيط بينهما يمكن رصده. فيعد دليل الفيومي أكثر دقة وإحكامًا حيث استند في إجابته لهذا السؤال إلى مفهوم الزمان وآناته الثلاثة التي تمثل الماضي والحاضر والمستقبل. واستند في رفضه لإمكانية أن يوجد الشيء ذاته قبل وجوده، إلى أنه سوف يكون في تلك اللحظة معدومًا والمعدوم لا يقدر على فعل شيء. ورفض أيضًا إمكان إيجاد ذاته بعد وجوده، فإنه بذلك لم يوجد شيء ما دام أنه وجد من قبل. ولا يبقى بعد ذلك إلا الآن الحاضرة التي ليست لها طول ولا بقاء، والتى يكون لها طول فقط، إذا ما نظر إليها على اعتبار أنها جزء من الآن المستقبلة، والتي لم توجد بعد، أو الآن الماضية والتي مرت ولم تعد موجودة، وعلى ذلك فإن الآن الحاضرة لا تحتمل فعلًا، وبالتالي فإن الشيء لا يمكن أن يصنع نفسه في الماضي أو الحاضر أو المستقبل.

(ب) الذات والصفات:

حاول ابن فاقودة البرهنة على مسألتين أساسيتين، وهما:

- أن الخالق لا يمكن أن يكون إلا واحدًا.

- نفي الصفات عن الذات الإلهية، واعتبار أن اللغة هي المسئول الأول عن التشبيه والتجسيم الذي ينسب إلى هذه الذات[1]، وقسم الصفات الإلهية إلى صفات ذات وصفات أفعال[2].

واستند في تدليله على وحدانية الله على دليل التمانع ويتلخص هذا الدليل في فكرة أساسية مؤداها: لو كان هناك إلهان للعالم، لتعارضت إراداتهما ولم يمكنهما فعل أو خلق شيء. ويلزم عن ذلك أنه لابد أن يكون الإله واحدا[3].

ويعتبر الفيومي هو أول الربانيين الذي فرّق بين أسماء الذات وأسماء الأفعال، ونفى الصفات من الذات الإلهية، وأرجع السبب في التجسيم والتشبيه الذي يمكن أن ينسب إلى هذه الذات إلى طبيعة «اللغة» ذاتها التي تعد مسئولة عنه بالدرجة الأولى، وخاصة أنها تستخدم كعلامات تشير إلى أشياء محسوسة، فلابد أن تأتي تصوراتها حسية أيضًا. وأوضح أن مسألة التوحيد تعد بديهية

(1) انظر: المصدر السابق، ص71، 72.

(2) انظر: المصدر السابق، ص68.

(3) انظر: المصدر السابق، ص72.

عقلية، ولكن المشكلة تبدأ عندما يبدأ التعبير عنها على مستوى اللغة، وعلى ذلك كان الفيومي موفقًا عندما استخدم مصطلح الآنية كمرادف الذات الإلهية.

ولقد أعلنها ابن فاقودة صراحة أنه قد استفاد كل هذا من معالجة الفيومي، والتي تدل في الوقت نفسه على مدى اطلاعه وإلمامه بمؤلفات الفيومي المختلفة. وبذلك اعتبر ابن فاقودة الفيومي إطاره المرجعي الرئيسي، وبوصفه النموذج الأمثل الذي عرض وناقش كل القضايا والمسائل الكلامية إلى الحد أنه اعتبر حلول الفيومي لكثير من المسائل هي حلول نهائية وليست في حاجة لمراجعة أو مناقشة[1].

(جـ) العقل والنقل:

يعتبر الفيومي أول مَن قام بالتفرقة بين الشرائع العقلية والشرائع السمعية، أو كما أسماها في موضع آخر الشرائع المنطقية والشرائع الخبرية، وجعل من الأولى المدخل والتوطئة الضرورية للثانية. وقام ابن فاقودة بدوره بتلك التفرقة وبيّن فيما يتعلق بالشرائع العقلية إلى أن العقل يوجب شكر كل مَن أحسن إلينا، وأن يكون مثل هذا الشكر متناسبًا مع مقدار هذا الإحسان. وما دام أن الله قد أحسن إلينا كثيرًا فيكون شكره وطاعته واجبة[2].

وناقش العلاقة بين الشرائع العقلية والسمعية فبيّن أن العقل يأتينا بقضايا عامة كلية مثل وجوب الشكر والطاعة لله لأفضاله علينا، وبذلك تأتي أهمية الشرائع السمعية التي تحدد وتخصص هذا العام في شكل طقوس وشعائر محددة، والتي تمارس في مكان وزمان محدد. ويصعب على العقل التوصل إلى مثل هذه التفصيلات والتفريعات الدقيقة، ومن هنا تأتي أهمية النقل[3]. ولا يخرج ما قدمه ابن فاقودة من تصوره للعلاقة بين العقل والنقل عما قدمه الفيومي من قبل.

(1) «وقد أطنب في بيان هذا المعنى الرئيس الفاضل ربينو سعديا جاعون رضي الله عنه في كتاب الأمانات، وفي تفسير سفر براشيت، وفي شرح سدر وآراء، وفي سفر يصيرا بما يغني عن شرحها في كتابي هذا»، المصدر السابق، ص74.

(2) انظر: المصدر السابق، ص125.

(3) انظر: المصدر السابق، ص235.

(د) الأخلاق:

رفض ابن فاقودة اتجاهين في الأخلاق لتطرفهما، الأول الذي يدعو إلى الإغراق في اللذات والانغماس فيها، والثاني الذي ينشد الزهد المطلق وطرح الحياة بأكملها[1].

ورفض كلا الاتجاهين لتطرفهما، ودعا إلى الطريق الوسط المتمثل في إطلاق العنان لهذه الرغبات وإشباعها في الموضع الذي يمكن أن تستخدم فيه وبالقدر الذي يفي بحاجتها. وبيّن أن هذا هو «الاعتدال» الذي تحث عليه الشريعة الصادقة والقانون الوسط بين العقل والشهوة[2].

ويمكن المقارنة ورصد المفاهيم التي استخدمها كلٌّ من الفيومي وابن فاقودة لبيان مدى التطابق بينهما.

الفيومي	ابن فاقودة
الرأي المحمود	الرأي غير المحمود
حميد في الدارين	تنتظم أحواله في الدارين
الشريعة	الشريعة الصادقة
العدل، الاعتدال	العدل

2- يهودا اللاوي:

تعتبر التفرقة بين الشرائع السمعية والشرائع العقلية، أهم الأفكار الفيومية ذيوعًا وتأثيرًا على الفلاسفة اليهود. فقد بيّن اللاوي أن الشرائع العقلية هي التوطئة والمدخل الضروري للشريعة الإلهية[3].

(1) انظر: المصدر السابق، ص136.

(2) «وكلا الرأيين غير محمودين لأن أحدهما يقود إلى فساد نظام هذا العالم. والثاني يقود إلى فساد حال الإنسان في الدنيا والآخرة. فكان من لطف الخالق وعظيم نعمته على الإنسان بأن مَنّ عليه بما يصلح به أمره وتنظيم أحواله في الدارين بقانون وسط بين العقل والشهوة وهي الشريعة الصادقة الحافظة للعدل الظاهر والباطن التي توفي الإنسان قسطه من شهواته في هذه الدنيا وتحفظ عليه ثوابه في الآخرة»،المصدر السابق، ص136.

(3) انظر: اللاوي، يهودا: كتاب الرد والدليل في الدين الذليل، ص68.

ولا تتم الشرائع السمعية إلا بعد اكتمال الشرائع العقلية مثل العدل والإقرار بفضل الله، وتساءل اللاوي: كيف يمكن للإنسان الذي يسقط مثل هذه الشرائع العقلية الواضحة، أن يمارس شرائع سمعية مثل: القرابين والسبت والختان؟ واعتبر أن إسرائيل قد اختصت بهذه الشرائع السمعية دون غيرها من الأمم[1].

ومن المرجح أن اللاوي لم يستفد من هذه التفرقة مباشرة من الفيومي، بل استفادها بصورة غير مباشرة عن طريق ابن فاقودة، خاصة وأن الفيومي عندما قام بالتفرقة بين الشرائع العقلية والسمعية لم يخص إسرائيل بهذه الأخيرة، وإنما الذي فعل ذلك هو ابن فاقودة.

وناقش اللاوي مسألة الأخلاق ورفض الزهد المطلق في الحياة وطرح اللذات وإماتة الشهوات، مبينًا أن هذا يناقض ما تنادي به الشريعة، والتي تأمر بالاعتدال الذي يأخذ في اعتباره إشباع رغبات كل قوى النفس والبدن بدون إسراف، وأن الاقتصار على إشباع رغبات قوة واحدة بعينها، يأتي على حساب القوى الأخرى[2].

ويعد مفهوم الفرقان هو أهم المفاهيم التي استحدثها الفيومي للتعبير عن الخلاص، وقد استخدم اللاوي هذا المفهوم بنفس المعنى، واستند أيضًا إلى العدل الإلهي لبيان ضرورة الفرقان خاصة بعد المعاناة الشديدة التي عاناها اليهود[3].

3- ابن ميمون:

لم يذكر ابن ميمون الفيومي صراحة، واكتفى بذكره ضمنًا، إما عن طريق الإشارة إليه «بلقب الجاءون»[4]، أو الإشارة إلى آرائه الكلامية والفلسفية بطريقة غير مباشرة عن طريق وصفها بالشهرة والذيوع بين الجماعة اليهودية[5].

(1) انظر: المصدر السابق، ص69.

(2) «قال الحبر: فالشريعة الإلهية لا تتعبدنا بالتزهد لكن بالاعتدال وإعطاء كل قوة من قوى النفس والبدن بنصيبه بالعدل دون إسراف، لأن الإسراف في قوة واحدة تقصير عن أخرى»، المصدر السابق، ص69.

(3) «ومثل هذا لا يضيع عند الحاكم العدل فلو حملنا هذا الجلاء والبلاء في ذات الله على ما يجب لكنا فخرًا للجيل المنتظر مع المسيح، فكنا نقرب الأجل للفرقان المنتظر»، المصدر السابق، ص39.

(4) «المتأخرين من الجاءونيم المفتين» ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص548.

(5) «وقد علمت أيضًا شهرة هذا الرأي في أمر العناية»، المرجع السابق، ص555.

واستخدم ابن ميمون نفس اللقب الذي استخدمه الفيومي من قبل للإشارة إلى القرائين، وهو لقب «الخوارج» كتعبير عن خروجهم على الإجماع اليهودي[1].

وتأثر ابن ميمون تأثرًا مباشرًا بالفيومي في ثلاث مسائل أساسية وهي: صفة الكلام، العناية الإلهية، دليل الغائية.

(أ) صفة الكلام:

حاول ابن ميمون جاهدًا إثبات نفي صفة الكلام عن الله واستند في ذلك إلى: أن التوراة ذاتها مخلوقة وحادثة وذلك بإجماع الأمة، وأن الكلام الذي سمعه موسى من الله هو أيضًا كلام مخلوق وحادث، ويستوي في ذلك مع كل الأشياء المخلوقة الأخرى[2]. وبيّن أنه يجب تفسير كل كلام يأتي في التوراة منسوبًا إلى الذات الإلهية على أنه كناية عن المشيئة والإرادة[3].

وقد سبق الفيومي ابن ميمون في ذلك التفسير، حين بيّن أن الصوت الذي سمعه موسى هو صوت مخلوق وحادث. وأكد قبله على أن التوراة بوصفها كلام الله هي أيضًا مخلوقة وحادثة، واعتبر حدوثها من أهم أركان الإيمان عند اليهود. وفسر «الكلمة» وهو في معرض رده على النصارى بأنها تعني القصد والمشيئة، وبالتالي يكون المقصود بأن الله خلق العالم بكلمة منه، هو أنه خلق الأشياء والموجودات دفعة واحدة لا على سبيل التدريج. وعلى ذلك يرجح البحث أن يكون ابن ميمون قد أشار بعبارته التي تصف هذا الرأي بالشهرة إلى الفيومي[4].

---

(1) «وكون البهيمة تقتل، إذا قتلت إنسانًا، ليس ذلك قصاصًا لها كما يشنع علينا الخوارج، بل ذلك قصاص لربها»، المصدر السابق، ص632.

(2) «تحتاج أن يبين لك نفي صفة الكلام عنه، ولا سيما بإجماع أمتنا أن التوراة مخلوقة، القصد بذلك أن كلامه المنسوب إليه مخلوق وإن نسب إليه يكون ذلك القول الذي سمعه موسى، الله خلقه وابتدعه كما خلق كل ما خلقه وابتدعه»، المصدر السابق، ص162.

(3) «فكل قول وكلام جاء منسوبًا لله فهو من المعنيين الأخيرين، أعني أنها إما كناية عن المشيئة أو الإرادة»، المصدر السابق، ص163.

(4) «وقد ذكر هذا غيرنا وشهر جدًّا»، المصدر السابق، ص163.

(ب) العناية الإلهية:

عرض ابن ميمون للمسألة الفلسفية وهي المتعلقة بشقاء بعض الصالحين في هذه الحياة، وسعادة بعض الطالحين فيها[1]، وناقش الآراء المختلفة حول تلك المسألة التي رفضها البعض بحجة أن الله لا يعلم الجزئيات لأنها تعلم بالحواس والله لا يدرك بحاسة، أو بحجة أن الجزئيات لا تتناهى، وبالتالي لا يحيط بها علم، وبحجة أن العلم بالجزئيات وهي حادثة يوجب تغيرًا في العلم الإلهي[2]. وانتهى ابن ميمون إلى رفض تلك الآراء، وبيّن أن الله تعالى يحيط بكل شيء علمًا ولا يخفى عليه شيء. أي أن الله يعلم الجزئيات[3].

وبالرغم من أن ابن ميمون قد تأثر بالعناية الإلهية للإنسان كشخص، إلا أنه رفض مفهوم التعويض والذي استند إليه البعض لتبرير شقاء بعض الصالحين في هذا العالم، وبيّن أن الله سوف يعوض هؤلاء خير تعويض في الآخرة[4]، وألمح ابن ميمون إلى مدى شهرة مثل هذا الرأي في العناية مما يؤكد أنه يشير إلى الفيومي[5].

ورفض ابن ميمون مفهوم «التعويض»، واستخدم بدلًا منه مفهوم «الاستحقاق»، وبيّن أن الله عادل لا يجور بأي وجه من الوجوه، وبالتالي فإن كل ما يكابده الإنسان أو ينعم به في هذه الحياة هو نتيجة حتمية لما ارتكبه من أفعال خيّرة كانت أم شريرة[6].

ولم يكتف ابن ميمون برفض التعويض بالنسبة للإنسان، بل رفضه أيضًا بالنسبة للحيوان. وبيّن أن مثل هذا الرأي لم يكن موجودًا في العقيدة اليهودية قديمًا ولم يذكره أحد من الحكماء قط، وإنما استحدثه بعض متأخري الجاءونيم، وأنه استفاد هذا الرأي من المعتزلة[7].

(1) انظر: المصدر السابق، ص518.
(2) انظر: المصدر السابق، ص519.
(3) انظر: المصدر السابق، ص520.
(4) انظر: المصدر السابق، ص555.
(5) «وقد علمت أيضًا شهرة هذا الرأي في أمر العناية»، المصدر السابق، ص555.
(6) انظر: المصدر السابق، ص526.
(7) «أما حديث هذا العوض للحيوان فلم يسمع قط في ملتنا قديمًا بوجه، ولا ذكره أحد من الحكماء، لكن بعض المتأخرين من الجاءونيم المفتين عليهم السلام سمعه من المعتزلة استصوبه واعتنقه»، المصدر السابق، 528.

ومن الواضح أنه يشير هنا إلى الفيومي الذي اعتبر أن الذبح للحيوان يقوم مقام الموت بالنسبة للإنسان وأن الحيوان أيضًا سوف يعوض عليه في النهاية.

وقصر ابن ميمون العناية على العالم السفلي فقط، أي عالم ما تحت القمر، واختص الإنسان بها فقط دون سائر الكائنات، أي ليس هناك عناية لا بالحيوان أو النبات وأعلن اتفاقه في ذلك مع أرسطو[1].

(جـ) دليل الغائية:

وقد بذل ابن ميمون جهدًا مضنيًا من أجل التأسيس لحدوث العالم من داخل النسق الأرسطي ذاته. واستند في هذا التأسيس إلى البراهين الأرسطية ذاتها التي ناقشها وأعاد صياغتها حتى تتفق مع ما يهدف إلى إثباته.

وبدأ ابن ميمون محاولته بعرض للمقدمة الأساسية التي استند إليها أرسطو الذي حاول من خلالها إثبات أن العناصر أربعة، حيث يستدل باختلاف الأفعال على اختلاف الصور، واستنبط أرسطو من ذلك أنه لما كانت حركات العناصر الأربعة مستقيمة، في حين أن حركة الفلك دائرية، فإنه لابد أن تكون مادة العناصر مغايرة لمادة الفلك، وأوضح ابن ميمون أن الذي دفع أرسطو إلى التسليم بأن العناصر أربعة بالتحديد لا أكثر ولا أقل، هو رصده لحركاتها المختلفة والتي صنفها على النحو التالي: حركة مختلفة الجهة، فمنها ما يتجه إلى أعلى ومنها ما يتجه إلى أسفل، حركة ذات جهة واحدة، وهي تختلف فيما بينها من حيث السرعة والبطء، وانتهى من ذلك أنه لا بد أن تكون العناصر أربعة[2]. واختلف معه في أنه لم يتعامل مع حركة الفلك بنفس المنطق الذي تعامل به مع حركات العناصر. وحاول ابن ميمون القيام بهذه المحاولة بنفسه، ومستخدمًا نفس

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص528.

(2) «قد علمت برهان أرسطو أن باختلاف الأفعال يستدل على اختلاف الصور، فلما كانت حركات الاسطقسات الأربعة مستقيمة وحركة الفلك دورية، علم أن تلك المادة، غير هذه المادة وهذا صحيح، بحسب النظر الطبيعي ولما وجدت أيضًا هذه التي حركاتها مستقيمة مختلفة الجهة، منها ما يتحرك إلى فوق، ومنها ما يتحرك إلى أسفل، ووجد أيضًا الذي يتحرك منها لجهة واحدة، بعضها أسرع وبعضها أبطأ، علم أنها مختلفة الصور. وبهذا علم أن الاسطقسات أربعة»، المصدر السابق، ص 327.

الاستدلال الذي استخدمه أرسطو في تحليله للعناصر وحركاتها وطبقه على حركات الأفلاك. فوجد أنه بالرغم من أن حركة الأفلاك تعد حركة دائرية، إلا أنها أيضًا تختلف فيما بينها، فمنها ما هو مختلف الحركة فيتحرك من الشرق إلى الغرب ومن الغرب إلى الشرق، ومنها ما يتحرك لجهة واحدة وتختلف فيما بينها من حيث السرعة والبطء. وانتهى من ذلك إلى ضرورة وجود فاعل «ما» هو الذي قام بالتمييز بين تلك الحركات، وحدد لها اتجاهات ثابتة، وبيّن بها أنه لا يوجد كائن آخر بعد الأفلاك فلا بد إذًا أن يكون الفاعل هو الله عز وجل[1].

ولم يكتف ابن ميمون بذلك، بل بيّن أنه في استطاعة أي إنسان عاقل يمكنه تأمل مواقع الكواكب ومقاديرها وعددها وحركات أفلاكها، أن يستدل بسهولة على وجود فاعل «ما» هو الذي قام بهذا التنظيم الدقيق[2]. واعتبر أن اختلاف الحركات وتمايزها فيما بينها يعد أهم الأدلة على الغائية الموجودة في العالم[3].

ويعد الفيومي هو أول الربانيين الذي صاغ هذا الدليل معتبرًا إياه من أهم الأدلة على وجود الله. وتجلى هذا الدليل بصفة خاصة عندما بيّن أن السماء عبارة عن طبقات متعددة من الأفلاك متداخلة فيما بينها، وقد ثبتت في تلك الأفلاك مجموعة من الكواكب تختلف فيما بينها من حيث الحجم والشكل وقوة الضوء. واعتبر أن هذا الاختلاف والتمايز فيما بينها يعد خير دليل على الغائية وبالتالي على وجود الله. ويضاف إلى ذلك محاولة الفيومي تحديد الفرق بين حركتي الفلك الشرقية والغربية تحديدًا كميًا. وبيّن أن هذا الاختلاف بين حركات الفلك يعتبر دليلًا على أن هناك فاعلًا ما هو الذي قام بالتمييز بينها.

---

(1) «وعلى هذا النحو من الاستدلال بعينه يلزم أيضًا أن تكون مادة الأفلاك كلها واحدة، إذ كلها تتحرك دورًا وصورة كل ذلك مخالفة لصورة الفلك الآخر، إذ هذا يتحرك من الشرق للغرب وآخر من الغرب للشرق. وأيضًا فإن حركاتها مختلفة في السرعة والإبطاء، فيلزم أن يسأل أيضًا ويقال له إن هذه مادة مشتركة لجميع الفلك قد اختص كل موضوع منها بصورة ما غير صورة الآخر. مَن هو مخصص هذه الموضوعات ومهيئها لقبول صور مختلفة، وهل ثم بعد الفلك شيء آخر ينسب له هذا التخصيص إلا الله عز وجل؟»، المصدر السابق، ص327، 238.

(2) انظر: المصدر السابق، ص223.

(3) انظر: المصدر السابق، ص332.

ثانيًا: أثره في الفلسفة اليهودية الأوروبية

من الصعب أن نرصد أثر الفيومي المباشر فى الفلسفة اليهودية الأوروبية، وذلك لعدة أسباب، منها:

(أ) يمكن اعتبار ابن ميمون هو صاحب الأثر المباشر في تشكيل هذه الفلسفة، خاصة أن آراءه الفلسفية أصبحت بمثابة المادة التي قامت تلك الفلسفة بمناقشتها ودراستها لفترة ليست بقصيرة.

(ب) يمثل ابن ميمون القناة التي انتقلت من خلالها آراء الفيومي إلى الفلسفة الأوروبية، حيث قام هو نفسه بمناقشة العديد من آرائه.

(جـ) إن أهم مسألة فيومية كانت مثارًا للنقد في الفلسفة اليهودية الأوروبية هي مسألة العناية الإلهية.

ويعد مَن قام بمناقشة ودحض موقف الفيومي من العناية الإلهية بعد ابن ميمون هما مفكران يهوديان الأول ليفي بن جرشون (1288– 1344م)، والثاني جوزيف آلبو (1380– 1444م).

1– ليفي بن جرشون:

قام ابن جرشون بمناقشة ثلاثة آراء مختلفة حول العناية، والتي حددها كالتالي:

أ– أن العناية الإلهية تقتصر على الأنواع دون الأشخاص.

ب– أن الله يعتني بكل شيء من أشخاص الجنس الإنساني.

جـ– أن العناية تقتصر على بعض الأشخاص دون غيرهم[1].

وقد أشار – كما أشار ابن ميمون قبله – إلى مدى شهرة وذيوع هذا الرأي الثاني في العناية بين جمهور اليهود، والذين استندوا في رأيهم ذلك إلى حجة مؤداها: بما أن الله خالق جميع الموجودات فلابد أن يعتني بها، ومن المعروف أن هذا هو رأي الفيومي في العناية[2].

---

(1) Husik, I: A History of Mediaeval Jewish Philosophy, p. 346.

(2) Ibid. p. 346.

واعتبر أن الذي دفع هؤلاء إلى تأكيد العناية الخاصة، هو محاولتهم تفسير ظاهرة سعادة بعض الآثمين والخطّائين، ومعاناة بعض الأخيار والصالحين بما لا يتعارض في الوقت نفسه مع العدالة الإلهية[1].

واستند في انتقاده لمثل هذا الرأي إلى:

(أ) أن مثل هذا الرأي يمكن دحضه استنادًا إلى العقل والتجربة والنص.

(ب) لا يمكن تقبل هذا الرأي لأن التسليم به يعني أن الله يعلم الجزئيات، كما أن الإنسان غير جدير بمثل هذه العناية الإلهية الخاصة.

(جـ) أن الشر لا يمكن أن يصدر مباشرة عن الله، وما دام أنه خير محض، وبالتالي فإن الشر يأتي من المادة[2].

2- جوزيف آلبو:

يعتبر «آلبو» بكتابه الرئيس «الأصول» القناة الذي انتقل عبرها علم الكلام بكل قضاياه ومسائله المختلفة إلى الثقافة الأوروبية وقد كانت المسألة الفلسفية التي تشغله في هذا الكتاب هي نفس المسألة التي شغلت أسلافه من قبل وهي وجود الله وصفاته[3].

ولاشك أن العنوان الذي اختاره لكتابه لا يخلو من دلالة حيث إن مفهوم الأصل كما استخدمه الفيومي قبله، يشير إلى العقائد الأساسية التي تقوم عليها أي ديانة منزلة.

وحدد آلبو هذه الأصول الثلاث كالتالي:

(أ) وجود الله.

(ب) النبوة.

(جـ) العناية التي تشتمل أيضًا على المعاد.

---

(1) Ibid. p. 347.

(2) Ibid. p. 347, 348.

(3) Ibid, p. 406.

وأوضح آلبو أن مثل هذه الأصول الثلاثة تمثل القاسم المشترك بين اليهودية والمسيحية والإسلام[1].

ومن المعروف أن كلًّا من الغزالي وابن رشد قد استخدما مفهوم «الأصل» للتعبير عن العقائد الأساسية التي تتفق عليها جميع الديانات الثلاثة، وهي: وجود الله، النبوة والمعاد.

ويعتبر الفيومي من أوائل المفكرين اليهود الذين استخدموا أيضًا مفهوم «الأصل» لتحديد العقائد الأساسية الثلاثة سواء في الكتب المنزلة أو غير المنزلة، وحددها بثلاثة: الأمر والنهي، المعاد الأخروى، الخبر.

حاول ألبو أن يستخلص من الأصول الثلاثة الرئيسية العقائد الفرعية التي يمكن استنباطها منها بالضرورة. واستخلص من وجود الله أربع عقائد وهي: أن الله واحد، أنه ليس بجسم، ليس موضوعًا للزمان، منزه عن كل النقائص. واستخلص من الوحي ما يلي: أن علم الله يحيط بكل شيء، النبوة، صدق صاحب الدعوة. واستخلص من الأصل الثالث وهو المتعلق بالمعاد عقيدة واحدة ثانوية، وهي العناية الخاصة[2].

وحدد أركان الإيمان اليهودي بستة أركان، وهي:

(أ) أن العالم قد تم خلقه في الزمان، ومن عدم.

(ب) أن موسى أفضل الأنبياء.

(جـ) أن شريعة موسى لن تنسخ أو تتغير أو تستبدل بشريعة أخرى بواسطة نبي آخر.

(د) يمكن تحقيق الكمال الإنساني، حتى بتطبيق أمر واحد من أوامر شريعة موسى.

(هـ) ضرورة الإيمان بالبعث، بالرغم أن تلك العقيدة لم توجد في الشريعة المكتوبة، ولكنها تستمد شرعيتها من الشريعة الشفوية.

(و) والعقيدة الأخيرة وهي الخاصة بمجيء المسيح، إذ إنه بالرغم من أن هذه العقيدة غير مستخلصة من شريعة موسى، إلا أنه ينبغي على كل يهودي ورع الإيمان بها[3].

---

(1) Blau, L.J.: The Story of Jewish Philosophy, p. 243.

(2) Ibid, p. 244.

(3) Ibid, p. 246, 247, 248, 249.

والمتأمل في أركان الإيمان اليهودي، يجد أن ألبو بدأها بمسألة خلق العالم من عدم، وهي أول مسائل علم الكلام كما عرضها الفيومي من قبل. وسلم مثل الفيومي بأنه لا يوجد ذكر صريح للمعاد الأخروي في التوراة المكتوبة، وبيّن أن تلك العقيدة تلتمس تبريرها من التوراة الشفوية.

كما ناقش آلبو أحد الاتجاهات التي حاولت تبرير وجود المعاد الأخروي مستندة في ذلك إلى التجارب الحية التي تثبت بجلاء أن هناك بعض الأتقياء الذين يعانون في هذه الحياة، وبعض الخطّائين والآثمين الذين ينعمون فيها، وبيّن آلبو أن هذا الاتجاه يهدف إلى تفنيد الزعم السائد بأن المعاد هو معاد دنيوي فقط. واستند أصحاب هذا الاتجاه لتبرير رأيهم إلى موقف فلسفي مؤداه: أن النفس جوهر خالد وغير قابل للفساد، وعلى ذلك فيكون أنسب تعويض لمثل هذه النفس هو التعويض الروحاني بعد الموت[1].

واستند في نقده لهذا الاتجاه إلى فكرة عقلانية مؤداها: أن أكثر الأشياء قيمة هو ما ينال بجهد عقلي، وأن الثواب الوحيد لهذه النفس هو الخلود، الذي يأتي كنتيجة طبيعية للنشاط العقلي المتواصل[2].

ومن الواضح أن الاتجاه الذي قام بانتقاده «آلبو»، يمثل رأي الفيومي، والذي حاول تبرير المعاد الأخروي استنادًا إلى طبيعة النفس على اعتبار أنها جوهر خالد غير قابل للانقسام أو الفساد، وبالتالي لابد أن يكون الثواب والعقاب متناسبًا مع طبيعتها.

ولعل المتتبع لأثر الفيومي سواء في الفلسفة اليهودية العربية أو الفلسفة اليهودية الأوروبية يستطيع أن يصل إلى نتيجة مؤداها: أنه لا يوجد من مفكري اليهود الذين تأثروا بالفيومي تأثرًا مباشرًا سوى ابن فاقودة، وابن ميمون، وأن الفلاسفة اليهود الآخرين قد تأثروا به بطريقة غير مباشرة.

---

(1) Husik, History of Mediaeval Jewish philosophy p. 425.

(2) Ibid, p. 426.

الخاتمة

بعد أن قام الباحث برصد آراء الفيومي الفلسفية وتطورها، والكشف عن مصادرها المعلنة وغير المعلنة، وبعد تتبع أثرها في الفكر اليهودي عامة، توصل إلى عدة نتائج محددة يمكن رصدها كالتالي:

أولًا: النتائج العامة

1- يعتبر كتاب «الأمانات والاعتقادات» النص المعبر عن «أفكار الفيومي الفلسفية المتكاملة»، ويمكن التدليل على ذلك من خلال بيان موقفه من بعض المسائل الفلسفية المحددة مثل: الخبر، حدوث العالم، الأخلاق.

(أ) فيما يتعلق بالخبر، لم يحاول الفيومي في مؤلفاته السابقة على نص الأمانات، التماس أي تأسيس نظري له سواء استنادًا إلى الحس أو العقل، بل اكتفى بالتسليم به وقبوله مستندًا في ذلك إلى مجرد التسليم بصدق الناقل ذاته. في حين أنه في نص الأمانات حاول جاهدًا التماس التأسيس النظري له على الحس والعقل معًا.

(ب) وفيما يتعلق بأدلة حدوث العالم، فلم يذكر منها في تعليقه على سفر المزامير، سوى ثلاثة منها فقط وهي: التناهي، التركيب، الإعراض. واعتبرها البراهين الأساسية التي لا يمكن للمرء الاستغناء أو التغاضي عن أحدها إذا ما حاول البرهنة على حدوث العالم، ولذلك لقبها بأصول البراهين، ولم يعتبر دليل الزمان أحد تلك البراهين الأساسية، ولم يناقشه

بالتفصيل إلا في نص الأمانات. وفيها يتعلق بدليل التركيب ذاته، فلم يكن هذا الدليل مجرد دليل للتركيب فقط، بل كان أيضًا دليلًا في الغائية، وإن لم يعلن الفيومي نفسه ذلك.

(جـ) وفيها يتعلق بالأخلاق، لم يقدم في مؤلفاته السابقة على نص الأمانات أي تصور نظري لها، بل اكتفى بمناقشة العلاقة بين العقل والهوى، بدون أي تحديد لمكونات أيٍّ منهما. وانتهى في تحليله لتلك العلاقات بأنها علاقة تتسم بالقهر والصراع والتنافر. ومن هنا جاءت تصوراته الأخلاقية تصورات صورية جافة يصعب ممارستها في الواقع المعاش، ويعد أبو زكريا الرازي هو المصدر الذي تأثر به في هذه المرحلة. وخصص لتلك المسألة فصلًا كاملًا في نص الأمانات وعالجها بالتفصيل، وحدد الرغبات الأساسية الموجهة لحياة الإنسان وربط بينها وبين قوى النفس المختلفة. ورفض الوسط الآلي الرياضي، واستعاض عنه بالوسط الاعتباري، وبيّن أن العلاقة بين قوى النفس المختلفة هي علاقة انسجام وائتلاف لا علاقة قهر وصراع. واختلفت طبيعة الأخلاق في هذا النص عن طبيعتها في المؤلفات السابقة، فاتسمت بأنها أخلاق عملية يمكن ممارستها في الواقع، وظهرت لديه العديد من المفاهيم مثل: الشريعة، التمام، الاعتدال، الحلال والحرام.. التي تركز على البعد العملي في حياة الإنسان.

2- يعد مشروع الفيومي في مجمله محاولة للإجابة على سؤال محدد:

مَن هو اليهودي؟ أو ما هو جوهر اليهودية؟ خاصة وأن كل التيارات اليهودية تصارعت فيما بينها من أجل الإجابة على السؤال واعتبار إجابتها عليه هي الإجابة المثلى، والتي يجب أن تسلم بها كل التيارات الأخرى، واستند الفيومي في إجابته على هذا السؤال إلى:

(أ) الاستعانة ببعض المفاهيم الدالة، والتي تشير إلى العقائد اليهودية الأساسية التي لا يمكن إغفالها بحال مثل: (الأصل، الإجماع، التكفير). ويعد مفهوم الأصل أهم هذه المفاهيم حيث يشير لغويًّا إلى أصل الشيء، وأصل الشيء قاعدته الراسخة.

وكان الفيومي موفقًا في استخدامه لهذا المفهوم لما له من دلالة لغوية أو فلسفية قاطعة في الإشارة إلى العقائد اليهودية الأساسية. ويشير «الإجماع»، إلى إجماع الأمة على صدق عقيدة ما وبالتالي لا يمكن إنكارها. ويأتي التكفير كنتيجة منطقية لمن ينكر إحدى تلك العقائد الأساسية سواء برفضها، أو بتفسيرها تفسيرًا يخالف التفسير الشائع لها داخل التراث اليهودي، والذي

اتفقت عليه الأمة ويضاف إلى ذلك تحليل الألقاب التي وصم بها مخالفيه، وتلك التي نعت بها تابعيه، والتي لا تخلو من دلالة ما.

الربانيون	القراءون
أهل الحق	أهل الباطل
مواد الحق	أصحاب الرأي
الموافقون	المخالفون
جماعة الموحدين	مَن يتسمون باليهود
معشر المؤمنين	الكافرون

وأهل الحق هم أولئك الذين اتبعوا مصادر الحق: (الحس، العقل، المعرفة الضرورية، الخبر الصادق)، والتزموا بالمعقول والمكتوب والمنقول، وبرهنوا على أن العلاقة بينهم علاقة توافق وتجانس، لا تناقض واختلاف. وأنهم عندما حاولوا البحث والنظر كانت نقطة الانطلاق الأساسية لهم هي التسليم بصدق ما قاله الآباء وما كتبوه. واعتبروا أن مصدر تلك الأقوال إلهي مثلها في ذلك مثل التوراة المكتوبة. ووضعوا حدودًا للعقل في التفسير والتأويل يجب الالتزام بها وعدم تجاوزها، حتى يتسنى لهم الحفاظ على العديد من العقائد السمعية التي قد لا تصمد كثيرًا أمام منطق العقل وحججه.

وأهل الباطل هم أولئك الذين اعترفوا بالنص فقط، ولم يعترفوا بالخبر (النقل، المأثور) إلا بما يتفق مع العقل والنص فقط، وأنكروا مصدره الإلهي. ولم يضعوا حدودًا وقواعد للتأويل المجازي للنص، إلى الحد الذي أصبح معه العقل عندهم يستوعب كل أسباب الإيمان، مما دفعهم إلى إنكار العديد من العقائد اليهودية الأساسية التي أهمها على سبيل المثال المشيحانية، وهي المتعلقة بالخلاص اليهودي. وهم أصحاب الرأي، والذي يحق لكل واحد منهم بمفرده، التأويل والتفسير والاجتهاد، حتى ولو تعارض مثل هذا التفسير مع أي سلطة ما. وكان من الطبيعي أن يكفرهم الفيومي، ويعلن حرمانهم، والتأكيد على أن انتماءهم لليهودية هو مجرد انتماء لفظي لا انتماء فعلي، على اعتبار أنهم خارجون على إجماع الأمة.

(ب) وفيها يتعلق بإجاباته على سؤال: مَن هو اليهودي؟

فقد حدد عدة عقائد أساسية، واعتبر المؤمن بها هو اليهودي الحق، وأن انتماءه لليهودية انتماء فعلي لا لفظي، وهي:

1- أن الخالق تبارك اسمه موجود وخالق ومدبر كافة المخلوقات.

2- أن الخالق تبارك اسمه واحد وليس لوحدانيته مثيل على أي وجه.

3- أن الخالق تبارك اسمه ليس جسمًا، وهو منزه عن أعراض الجسم وليس له شكل مطلقًا.

4- أن الخالق تبارك اسمه لا يفعل شرًّا، وإنما يخلق الأشياء التي تحتمل أن تكون خيرًا وشرًّا، تبعًا لموقف الإنسان منها.

5- أن الخالق تبارك اسمه عادل لا يجور ولا يظلم.

6- أن نبوة موسى كانت حقًّا.

7- أن التوراة منزلة من عند الله، وأنها مخلوقة حادثة بوصفها كلامه.

8- أن الشريعة التي بين أيدينا الآن سواء كانت المكتوبة أو الشفوية، هي المعطاة لموسى.

9- أن هذه الشريعة لا تتغير ولا تتبدل، ولا تكون هناك شريعة أخرى من لدن الخالق تبارك اسمه.

10- أن الخالق عالم بكل أعمال بني البشر وأفكارهم.

11- أن الخالق يكافئ الذين يحفظون وصاياه خيرًا، ويعاقب الذين يخالفونها.

12- ستكون قيامه للأموات عندما تصدر إرادة من لدن الخالق تبارك وتعالى، أي خلود الروح.

13- ستكون قيامه للأموات الصالحين من اليهود، أو مَن مات على توبة، وذلك في دار الدنيا.

14- الإيمان بمجيء مسيح من سبط يهوذا، يتم على يده الخلاص، ويجب انتظار مجيئه.

ويمكن تقسيم هذه العقائد إلى مجموعات رئيسية كالتالي:

الأولى: من ص 1- 5 «عن الاعتقاد بالله تعالى وماهيته».

الثانية: من ص6- 9 «عن النبوة وكلام الله وشريعته».

الثالثة: من 10- 12 «عن العناية الإلهية».

الرابعة: ص13- 14 «عن الخلاص اليهودي».

ويتضح من ذلك، أن الأصول أصبحت ثلاثة كما حددت في الفكر الإسلامي: وهي الله، النبوة، الميعاد. وإن أضاف الفيومي إليها أصل رابع، وهو المتمثل في عقيدة المشيحانية أو الخلاص اليهودي بوصفه يهوديًا ربانيًا.

3- كان لمفهومي الأمانات والاعتقادات عند الفيومي دلالة محددة، وهي نفس الدلالة التي استقرت في التراث الإسلامي. فكان يقصد بالأمانات تلك العقائد اليهودية الربانية الخالصة والعارية من أي تأسيس نظري.

في حين قصد بالاعتقادات نفس تلك العقائد، ولكن بعد أن تتم البرهنة عليها بحجج عقلية خالصة، وتجلت تلك التفرقة أيضًا في التراث الإسلامي، حيث استخدم النص القرآني مفهوم الأمانة باعتبارها إشارة إلى ما يؤمن عليه الإنسان أو يؤمن به، ﴿وَتَخُونُوٓاْ أَمَـٰنَـٰتِكُمْ﴾ [الأنفال: 27] أي ما ائتمنتم عليه، وقوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأحزاب: 72]، وتراوحت التفاسير المختلفة لكلمة أمانة على أنها التوحيد، أو العدالة، أو العقل. ويشير مفهوم الأمانة أيضًا إلى الإيمان، والذي يستخدم تارة كاسم للشريعة، وأخرى كلقب يوصف به كل من دخل في تلك الشريعة مؤمنًا بالله وبالنبوة، وكان لمفهوم الاعتقاد أيضًا معنًى محددًا في التراث الفلسفي الإسلامي، والذي اعتبر أن العلم والمعرفة مترادفان، وأنهما يعنيان اعتقاد الشيء على ما هو عليه في الواقع، وعدم الشك فيه. ويمكن استخدام مفهومين من مرادفين للأمانات والاعتقادات، لتوضيح هذه المسألة بصورة أفضل وهما صورة الفكر ومضمونه. ويعني البحث بمضمون الفكر تلك العقائد اليهودية الربانية الخالصة، وبصورة الفكر قراءة تلك العقائد في ظل ثقافة ما سواء كانت يونانية أو إسلامية أو أوروبية بل يمكن قراءة التراث اليهودي بأكمله بدءًا من العهد القديم ذاته وانتهاء بالصهيونية من خلال هذين المفهومين أي الأمانات والاعتقادات.

ثانيًا: النتائج الخاصة

1- يعود سبب إجماع معظم المصادر الإسلامية - والتي تعرضت لحياة الفيومي وعصره ومؤلفاته - على كونه مجرد مترجم ومفسر للعهد القديم، ولم تعده ضمن الفلاسفة اليهود إلى أنها اطلعت

على جميع مؤلفاته باستثناء عمله الفلسفي الأساسي وهو كتاب الأمانات والاعتقادات، ويضاف إلى ذلك أن تلك المصادر كانت تنقل المعلومات من بعضها البعض.

2- بالرغم من أن الفيومي بذل كل ما في وسعه من أجل تأسيس الخبر على الحس والعقل، حتى يتوفر له شرطًا الصدق واليقين مثله في ذلك مثل المصادر الأخرى، إلا أن مثل هذه المحاولة لم تخل من خلط وتعسف. فقد خلط في استخدامه لمفهوم السمع بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، حيث يقصد بالمعنى اللغوي حاسة السمع ذاتها، وبالاصطلاحي السمعيات أو النقل. وقد استخدمها بمعنى واحد، وذلك من أجل البرهنة على المساواة بين مَن شاهد المعجزة بحاسة بصره، ومَن سمعها بحاسة سمعه. ويرى البحث أنه كان من المفروض على الفيومي أن يستخدم المفهوم المناسب للفكرة التي يعالجها وهو السمع بالمعنى الاصطلاحي، حيث تنتقل المعجزة من الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة عن طريق الخبر والرواية واستمرارًا لهذا الخلط استند إلى آية «أنتم شهودي» لبيان أن الخبر مؤسس على الحس، ما دام أن المعجزات ما هي إلا حدث مؤيد بعلامات محسوسة، وبالتالي يجب اعتبارها تتمتع بنفس درجة الصدق التي تتمتع بها سائر المحسوسات، وبالتالي يمكن تأسيس الخبر عليها. وتحتاج مثل هذه المحاولة إلى مراجعة، خاصة وأن الواقع الذي أسس عليه الخبر لم يكن واقعًا مباشرًا بل واقعًا غير مباشر، لأن المعجزة ولو كانت حدثًا ماديًا، إلا أنا نتعرف على هذا الواقع بعد أن يتم التعبير عنه في رواية محددة، وبالتالي لابد أن يختلف معيار الحكم على المعجزة كما تم التعبير عنها في تلك الروايات، عن معيار الحكم على الوقائع المادية المحسوسة، والتي يمكن معرفتها بواسطة الحواس المختلفة وبطريقة مباشرة.

ولعل سبب وقوعه في مثل هذا المأزق يعود إلى إغفاله- وربما متعمدًا ذلك- الشروط الموضوعية التي يمكن أن تفيد الخبر اليقين، كما تم تحديدها في العلوم الإسلامية المختلفة، مثل علم مصطلح الحديث وعلم أصول الفقه.

3- لم يلتزم الفيومي بالتعريف الذي قدمه للجدال، سواء الصاعد منه أو الهابط. فمن يحاول رصد منحنى الحجة العقلية كما استخدمها هو، يستطيع أن يلتمس بسهولة، أنها قد برزت بوضوح فقط في الجدل الخارجي (النصارى)، في حين أنها اختفت تمامًا في الجدل الداخلي سواء مع

(القرائين أو البلخي)، ولعل هذا يوضح بجلاء أن الفيومي قد حدد له هدفًا مسبقًا وهو المتمثل في الدفاع عن اليهودية الربانية وحسب.

4- بلغ تصور الإله اليهودي أقصى درجات التنزيه على يد الفيومي، بفضل تأثره بالفكر الإسلامي سواء الكلامي منه أو الفلسفي. فبدأ أولًا بالتأكيد على أنه واحد بالذات، أي أنه واحد بسيط غير مركب، في حين أن الواحد المرئي وهو الذي يشير إلى الكائنات المختلفة، فهو يشير إلى موجودات مركبة من عناصر مختلفة متباينة. ورفض إمكانية كون مثل هذا الإله جسمًا ونفى عنه الأعراض والانفعالات المختلفة، إلى الحد الذي قضى معه على أهم العقائد اليهودية الربانية والمتمثلة في ارتباط مثل هذا الإله اليهودي بمكان معين، وبجماعة بعينها، وعلى ذلك أعاد تفسير آيات مثل إله إبراهيم أو إله العبرانيين تفسيرًا انتهى إلى أن الإله هو إله البشر جميعًا. وفيما يتعلق بالتشبيه ونفيه عن الذات الإلهية، وإن كان قد حاول من جانبه إثبات أن نفي التشبيه كان أحد القواعد الراسخة في التراث اليهودي، ويمكن القول إن الترجمة التي اعتمد عليها الفيومي لإثبات دعواه، وهي الترجمة الآرامية لأنقولوس، تثبت عكس ذلك حيث إن أنقولوس نفسه لم يكن يهوديًا خالصًا بل كان متهودًا، وبالتالي فإن تلك الترجمة لم تنبع من داخل الثقافة اليهودية، ومن المؤكد أن أنقولوس كان متأثرًا في ترجمته تلك بثقافة ما. وانتهى التنزيه بالفيومي إلى حد نفي جميع الصفات والأوصاف عن الذات الإلهية، وأصبح الله عنده ما هو إلا آنية أي وجود مطلق كامل، واعتبره أيضًا أحد الأفكار الضرورية مثله في ذلك مثل الأحكام العقلية الضرورية التي يستطيع الإنسان من خلالها التمييز بين الحسن والقبح. ويعود هذا التنزيه المطلق إلى الأثر الإسلامي، وخاصة في مفاهيمه المختلفة مثل: التجسيم، التشبيه، الكلام، الخلق، التنزيل، الآنية، الواحد، الصانع، المحرك الأول، الخالق، البارئ. ويضاف إلى ذلك مفاهيم فلسفية مثل: البديهية، الفطرة العقلية، التغاير، المجاز والتقريب.

5- لم يظهر الأثر اليهودي في موضوع النبوة عند الفيومي إلا في كتاباته المبكرة فقط، والتي تتمثل في: خصوصية نبوة موسى، وتفضيل الآباء على الأنبياء، وحثه على ضرورة تقليد الآباء والاقتداء بهم، واتباع منهج التلقين بوصفه منهج التعليم الأمثل، وظهور مفهوم روح القدس وربما لمرة واحدة في مؤلفاته من أجل إثبات أن كتب الأنبياء والحكمة قد كتبها الأنبياء بأنفسهم بواسطة تلك الروح، وبالتالي يجب اعتبارها مقدسة مثلها في ذلك مثل التوراة ذاتها.

واختلف الأمر في نص الأمانات حيث تجلى الأثر الاعتزالي في معالجته لموضوع النبوة سواء في الموضوع أو في المفاهيم، والمصطلحات، فبدأ أولًا بمحاولة إثبات النبوة، وناقش العلاقة بين النبوة والسحر، والنبوة والمعجزة، ويمكن اعتبار الحجة التي استند إليها الفيومي لإثبات عدم نسخ الشريعة اليهودية - وهي الحجة التي اتفقت أغلب المصادر الإسلامية وبعض الدراسات الحديثة أنها من وضع ابن الراوندي، وأنها لم تظهر إلا في الحقبة الإسلامية - إضافة جديدة لليهودية الربانية لم تظهر إلا في تلك الحقبة.

6- يمكن اعتبار الفيومي هو أول يهودي رباني قام بالفصل بين المعاد الدنيوي والمعاد الأخروي، وأثبت أنه يمكن إثبات المعاد الأخروي استنادًا إلى الحجج العقلية لا إلى الحجج النقلية فقط.

فقد كان الآباء اليهود عند محاولتهم إثبات أن هناك معادًا أخرويًّا كانوا يربطوه بالمعاد الدنيوي مستندين في ذلك إلى العديد من الحجج النقلية التي تحتمل تفسيرات مختلفة. في حين أن الفيومي قد جعل تلك العقيدة إحدى العقائد المستقلة داخل نسق العقائد اليهودية الربانية، بعد تأسيسها تأسيسًا نظريًّا مستلهمًا في ذلك الفكر الإسلامي، وبعض المفاهيم القرآنية التي تشير إشارة قاطعة إلى المعاد الأخروي، مثل: يوم القيامة، يوم البعث، يوم الحشر. ويمكن اعتبار ذلك إضافة إلى التراث اليهودي الرباني، خاصة إذا ما وضعنا في الاعتبار أن الفيومي نفسه قد اعترف صراحة وهو في معرض رده على انتقادات البلخي، أنه لا توجد أدنى إشارة للمعاد الأخروي في التوراة، ويختلف الأمر فيما يتعلق بالمعاد الدنيوي، حيث ظهر المصدر اليهودي بجلاء واختفت الحجة العقلية تمامًا، فتمسك الفيومي بكل شروط مجيء المسيح اليهودي بحرفيتها ورفض تفسيرها تفسيرًا مجازيًّا، وهدف من ذلك للإبقاء على الشروط الأسطورية التي استقرت في التراث اليهودي لإثبات أن العصر المشيحاني لم يأت بعد.

وعرض الفيومي كل تصورات الآباء اليهود دونما أي محاولة منه للنقد أو التطوير والتنقيح، بل على العكس من ذلك حاول التماس ما يعضد من آرائهم تلك، وانتهى الفيومي إلى أنه بعد مجيء المسيح والعودة إلى الوطن، تكون للأمة اليهودية الهيمنة والسيطرة على سائر الأمم والشعوب، والتي تصير جميعها عبيدًا لبني إسرائيل. ولم يكتف بذلك بل بيّن أن الهيمنة سوف تكون أيضًا للإله

اليهودي ومراكز عبادته وطقوسه وشعائره الدينية، حيث تقوم سائر الأمم بعبادته وممارسة نفس الطقوس والشعائر اليهودية، والحجج إلى أورشليم سنويًّا، والاحتفال بالأعياد اليهودية مثل عيد المظال، وأن الأمة التي لن تسجد لرب إسرائيل أو لن تمارس تلك الطقوس والشعائر اليهودية يكون مصيرها المعاناة. ويشارك الرب ذاته في عملية جمع شمل الأمة اليهودية، فيتدخل بنفسه لإتمام عملية الاستيطان على الوجه الأكمل، على اعتبار أن عملية التوطين ذاتها عملية مقدسة، ويتجلى الرب على المدينة المقدسة ويصير الشعب اليهودي شعب من الأنبياء، حيث يكون لكل يهودي قدرة على التنبؤ بما يحدث في المستقبل، ويكون مثل هذا التنبؤ، الدليل الوحيد على يهوديته.

وقد نضج وتطور بوضوح تصور الفيومي للتوحيد تحت الأثر الإسلامي الذي أدى به إلى تنزيه الذات الإلهية إلى درجة كبيرة، في حين أنه عندما عالج مسألة الخلاص اليهودي تمسك بالتراث اليهودي بحرفيته، وقدم لنا تصورًا مناقضًا لهذا «التصور» الإسلامي، بل قد يكفي للمقارنة بين الأثر الإسلامي والمصدر اليهودي هو رصد ما انتهى إليه الفيومي في المعاد الأخروي، وما انتهى إليه في المعاد الدنيوي، ويضاف إلى ذلك اختفاء المفاهيم الإسلامية بوضوح، وبروز المفاهيم والرموز العبرية بجلاء مثل: اليشوعه، الشعبود، المسيح ابن يوسف، المسيح ابن داود، يأجوج ومأجوج أرمليوس، الرب، أورشليم، عيد المظال، القدس، الحج.

7- لم يستخدم الفيومي منهجًا واحدًا في التفسير، خاصة وأنه قد حدد هدفه سلفًا وهو المتمثل في الدفاع عن اليهودية الربانية، فتجلت في مؤلفاته المختلفة أربعة مناهج في التفسير، وهي: التفسير البسيط أو الحرفي، التفسير المجازي، التفسير الوعظي أو الأخلاقي، التفسير الصوفي أو الباطني، وتجلى التفسير الحرفي أو البسيط في معالجته لمسائل يهودية ربانية خالصة مثل إحياء الموتى في دار الدنيا، المشيحانية، حيث إنه كان على وعي بأن أي تأويل مجازي لمثل تلك العقائد كفيل بتدميرها والقضاء عليها، وتجلى التفسير المجازي في نفيه للتجسيم والتشبيه، وفي حججه المختلفة ضد المسيحية في عقائدها المختلفة مثل: التثليث والتجسد والمشيحانية، وتمثل التفسير الوعظي أو الأخلاقي في تبريره لدور الخبر الديني وأهميته في حياة الإنسان، حيث يتعظ الإنسان عندما يعلم من خلال ذلك الخبر أن مَن عصى الله كان مصيره العقاب، وأن من أطاعه كان مصيره الثواب، فيكون الخبر هنا بمثابة رادع نفسي ودرس أخلاقي تتعلمه

الأجيال اللاحقة من تجارب الأجيال السابقة، وتمثل التفسير الصوفي أو الباطني في محاولته التماس معانٍ مختلفة للفظة الواحدة أو ما أسماه بالمعنى الظاهر والمعنى الباطن، وقصد بالمعنى الظاهر المعنى اللغوي المألوف المتعارف عليه، والباطني هو توظيف هذه اللفظة وتفسيرها بما يتفق مع ما حدده هو نفسه من أهداف، فمثلًا عندما فسر لفظة (شفاء) فبيّن أنها تعني في الظاهر تخلص الإنسان من آلامه، في حين أنها في معناها الباطن تشير إلى خلاص الأمة اليهودية من آلامها والاضطهاد الذي عانت منه على يد الأمم المختلفة. ويمكن الإشارة إلى أنه يمكن التماس منهج آخر، وإن لم يستخدمه إلا في حالات نادرة، وهو منهج التفسير اللغوي، أي الاحتكام في تفسيره لأية لفظة عبرية إلى طبيعة اللغة ذاتها، وتجلى ذلك في اختلافه مع النصارى حول «مفهوم المسيح» ورفض تفسيرهم لهذا المفهوم، استنادًا إلى أن لهذا المفهوم في اللغة العبرية معاني محددة فهو لقب يطلق على كل كاهن، ملك، قاضٍ، ولا يشير إلى شخص بعينه. وقد أتيحت للفيومي فرصة لم تتح لأي مفكر يهودي مثله في ظل ثقافة أخرى، حيث أقر هو نفسه بصورة غير مباشرة بمدى التقارب بين اللغة العربية واللغة العبرية فاستند في إثباته لصفة الكلام لله، إلى أن اللغتين تنسب له الكلام والذكر، وتنفي عنه السكوت والنسيان، واستند في دحضه لتفسير حجج النصارى التي تستخدم صيغ مثل «خلقنا، صنعنا» واعتبروا أنها صيغ تشير إلى الجمع، وبالتالي إلى عقيدة التثليث، في حين بيّن هو أنها تشير إلى التعظيم والتفخيم، واستشهد في ذلك إلى تأويل علماء الإسلام لآية: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: 125]، واعتبر ذلك يشير إلى تكريم إبراهيم وتشريفه.

8- لا يمكن إغفال العامل السياسي في نشأة الفلسفة اليهودية العربية وتجلى هذا العامل في الصراع بين القرائين والربانيين حول سؤال: هل يجوز شرعًا أن ينصب حاكم على اليهود في المنفى أم لا؟. وكان مشروع الفيومي الفلسفي هو مجرد محاولة للإجابة على هذا السؤال والتنظير لسلطة الكنيس والدفاع عنها ضد سلطة الهيكل، عن طريق الدفاع عن التراث الذي تستمد منه تلك السلطة شرعيتها، في حين أعرب القراءون عن رفضهم لتلك السلطة عن طريق الدفاع عن التراث الذي تستمد منه تلك السلطة شرعيتها، وهو التراث اليهودي الرباني. ومن هنا جاء تلقيب الفيومي للقرائين في هذا السياق بالخوارج، ويشير هذا اللقب على المستوى المعرفي إلى

خروجهم على إجماع الأمة، وعلى المستوى السياسي إلى عدم اعترافهم بالسلطة السياسية القائمة والمتمثلة في رأس الجالوت. ولذلك استخدم الفيومي مقولة التكفير بمستويات مختلفة. فبدأ بالتكفير كلقب عام غير محدد يطلق على كل مَن ينكر وجود الله، أو ما أسماه «بتارك الأصل». ثم خصص هذا المفهوم فأطلقه على مَن ينكر أي عقيدة من عقائد اليهودية الربانية، أو يفسرها تفسيرًا يخالف التفسير الشائع لها والمتعارف عليه بين الأمة اليهودية، وتطور الأمر واتخذت مقولة التكفير، شكلًا آخر، وهو شكل التكفير السياسي، وأصبح الكفر أو الشرك لقبًا يطلق على مَن يشرك بالحاكم أو يخرج عليه، مثله في ذلك مثل النصارى الذين أشركوا بالله حيث جعلوه ثالث ثلاثة. وبعد كل هذا الجهد الذي قام به الفيومي وما قدمه للتراث اليهودي الرباني، سواء من حيث الدفاع عنه، أو تنظيره، كان من الطبيعي أن يحصل على المكافأة على ذلك، والتي تمثلت في حصوله على لقب «الجاءون» بالرغم من كونه مصريًّا، وأن مثل هذا اللقب كان قاصرًا فقط على يهود العراق، واستمر هذا اللقب معه لا يفارقه، حيث ظل يعرف في تاريخ الفكر اليهودي بسعديا جاءون.

9- يعد الفيومي الوسيط الذي انتقل من خلاله الفكر الإسلامي بكل قضاياه وإشكالياته إلى الثقافة الدينية اليهودية سواء العربية منها أو الأوروبية. وقد تم ذلك أولًا من المشرق العربي إلى المغرب العربي، وذلك عن طريق ابن فاقودة، وابن ميمون اللذان اطلعا على أفكار الفيومي بصورة مباشرة، واللاوي الذي اطلع عليها بصورة غير مباشرة عن طريق ابن فاقودة. ويعد ابن فاقودة أكثر الفلاسفة اليهود الذين تأثروا بالفيومي تأثيرًا مباشرًا، حيث ذكر اسمه صراحة وأهم مؤلفاته الفلسفية وهو كتاب الأمانات والاعتقادات.

وتعد مسألة التفرقة بين الشرائع العقلية والشرائع السمعية أحد أهم الأفكار التي تأثر بها ابن فاقودة، واستفادها منه اللاوي، في حين أن ابن ميمون لم يذكر الفيومي صراحة، بل ذكره بلقبه الشهير وهو الجاءون، وقام بانتقاد العديد من آرائه التي أهمها فكرة التعويض سواء للإنسان أو للحيوان واعتبر أن مثل تلك الفكرة غريبة على روح الشريعة اليهودية. وقد تأثر به في دليل الغائية وإن لم يشر إليه صراحة.

ويمكن اعتبار الفيومي الوسيط الذي انتقل الفكر الإسلامي من خلاله إلى الثقافة اليهودية الأوروبية، ولكن بصورة غير مباشرة، وذلك عن طريق آرائه التي رصدها ابن ميمون في مؤلفه الأساسي «دلالة الحائرين» وقام بمناقشتها، وكانت أهم تلك الآراء هي المتعلقة بالعناية الإلهية.

* * *

المصادر والمراجع

أولًا: المصادر

1- مؤلفات الفيومي (بالعربية):

1- الفيومي، سعيد بن يوسف: الأمانات والاعتقادات، نشره لانداور، ليدن، 1880م.
2- ______، ترجمة التوراة إلى العربية، نشره بحواشٍ عبرية: يوسف ديرينبورج، باريس، 1893م.
3- ______، «تفسير سفر المزامير (وهو كتاب التسابيح) بالعربية نشره مع ترجمة بالفرنسية مع حواشٍ بالعبرية: دانيال هاندبرج، باريس، 1901م.
4- ______، تفسير سفر الأمثال (وهو كتاب طلب الحكمة) بالعربية نشره بحواشٍ عبرية، وترجمه إلى الفرنسية: يوسف ديرينبورج، باريس، 1894م.
5- ______، تفسير سفر أيوب (وهو كتاب التعديل) بالعربية، نشره بحواشٍ عبرية، وترجمه إلى الفرنسية يوسف ديرينبورج، هارتويج ديرينبورج، باريس، 1899م.
6- ______، تفسير سفر أشعياء، نشره بحواشٍ عبرية، ترجمه إلى الفرنسية: يوسف ديرينبورج، هارتويج ديرينبورج، باريس، 1896م.
7- ______، تفسير سفر الجامعة (وهوكتاب الزهد) بالعربية، تحقيق: د/ محمود العزب (لم ينشر).

8- ـــــــ،كتاب المواريث، تحقيق ومقارنة: د/ عبد الرازق قنديل، القاهرة، 1984م.
9- ـــــــــــ، الكلمات العشر (بدون ناشر أو تاريخ).

2- مؤلفات الفيومي (مع الترجمات الإنجليزية):

1- Altmann, A: Saadya Gaon the Book of Doctrines and Beliefs, Translated from Arabic with an Introduction and from Arabic with an Introduction and Notes Oxford, 1993.
2- Harkavy, A: Anti Karaite Writings of Sa'adiah, J.Q.R. 13 (1901).
3- __________: Sa 'adiah Refutation of the Unfair Aggressor, J.Q.R. Vol. XVIII (1906).
4- Hirschfeld, H: Fragments of Sa,adiah's Arabic Pentateuch Commentary, J.Q.R. (1904).

3- مؤلفات في الفكر اليهودي باللغات الأوروبية:

1- Mann, Jacob, Texts and Studies, Vol. 11 (Karitica), New York, 1972.
2- Rosenthal, Judah: Hiwi Al – Blakhi, Philadelphia, 1949.
3- Taylor, Charles D.D. (Edited): Sayings of the Jewish Fathers Comprising Pirqe Aboth, in Hebrew and English with Notes and Excursuses, New York, 1969.

4- مؤلفات في الفلسفة اليهودية العربية:

1- ابن فاقودة، يحيى بن يوسف: الهداية إلى فرائض القلوب، اعتنى بطبعه: إبراهيم سالم بن بنيامين يهودا، طبع أول مرة بالمطبعة البريلية في ليدن، 1913 -1907م.
2- ابن ميمون، إبراهيم: سؤال وجواب، نشره سي . د. جويتين، أورشليم، 1937م.
3- ابن ميمون، موسى: دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية، وترجم النصوص: د/ حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، (بدون تاريخ).
4- اللاوي، يهودا: كتاب الرد والدليل في الدين الذليل، (الكتاب الخزري)، نشره دافيد بنتاح، أورشليم، 1977م.
بلو، يهوشع: المختار من النصوص باللغة العربية اليهودية، دار ماغنسي للنشر، الجامعة العبرية في القدس، القدس، 1980م.

5- مؤلفات في الفكر الإسلامي:

1- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه: د/ حمودة غرابة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، مكتبة المثنى ببغداد، 1955م.

2- ________: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، 1969هـ/ 1950م.

3- الأندلسي، صاعد طبقات الأمم، طبعة على نفقة علي محمد أبو طالب كتبي بمصر، مطبعة محمد مطر، بمصر، (بدون تاريخ).

4- ابن النديم: كتاب الفهرست للنديم، تحقيق: رضا تجدد بن علي بن زين العابدين الحائري المازندراني، دار المسيرة، الطبعة الثالثة، 1988م.

5- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل، للشهرستاني، خمسة أجزاء، تحقيق: عبد الرحمن خليفة، مكتبة السلام العالمية، 1348هـ.

6- ابن خلدون: المقدمة، تاريخ العلامة ابن خلدون، المجلد الأول، القسم الرابع، منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، 1956م.

7- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، سلسلة ذخائر العرب، الطبعة الثالثة (47).

8- إخوان الصفا وخلان الوفا: الرسائل (أربعة مجلدات)، دار صادر بيروت- لبنان، 1377هـ- 1957م.

9- البيهقي: كتاب الأسماء والصفات، المركز الإسلامي للكتاب، طبع، نشر، توزيع، (بدون تاريخ).

10- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: المختار في الرد على النصارى، مع دراسة تحليلية تقويمية، تحقيق ودراسة: د/ محمد عبد الله الشرقاوي، الطبعة الأولى، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1405هـ- 1984م.

11- الجوزية، ابن القيم: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، (بدون ناشر أو تاريخ).

12- الخوارزمي، جمال الدين أبي بكر: كتاب مفيد العلوم ومبيد الهموم، الطبعة العامرة الشرقية، 1327هـ- 1909م.

13- الرازي، محمد بن زكريا: رسائل فلسفية، جمعها وصححها: كراوس، الجزء الأول، مصر، 1939م.

14- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (بدون تاريخ).

15- السيوطي: عبد الرحمن جلال الدين: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق على حواشيه: محمد أحمد جاد المولى، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، 1931م.

16- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين: نزول عيسى بن مريم آخر الزمان، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 1405هـ- 1985م.

17- الطبري، علي بدر الدين: الدين والدولة في إثبات بنوة النبي محمد، حققه وقدم له: عادل نويهض، الطبعة الرابعة، بيروت- لبنان، 1983م.

18- الغزالي، حجة الإسلام أبي حامد: المنقذ من الضلال، حققه وقدم له: محمود بيجو، راجعه: د/ محمد سعيد رمضان البوطي، الشيخ عبد القادر الأرناؤط، مطبعة الصباح، دمشق، 1410هـ- 1990م.

19- ــــــــــــــ، الاقتصاد في الاعتقاد، ويليه رسالة في بيان معرفة الله، حققه وخرج أحاديث به: الأستاذ الشيخ محمد مصطفى أبو العلاء، مكتبة الجندي، 1933هـ- 1972م.

20- ــــــــــــــ: فضائح الباطنية، حققه وقدم له: فرج درويش، توزيع المكتب الثقافي خلف الجامع الأزهر، (بدون تاريخ).

21- الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، الطبعة الثانية، 1368هـ- 1948م.

22-ــــــــــــــ، كتاب الحروف، حققه وقدم له: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت- لبنان، 1971م.

23- الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق ونشر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1372هـ- 1953م.

24- الكندي: رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، سلسلة العلوم الفلسفية، دار التقدم العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، 1986م.

25- السعودي، أبو الحسن علي بن حسين: كتاب التنبيه والإشراف، طبع في مدينة ليدن المحروسة بمطبعة بريل، 1967م.

26- المعتزلي، الخياط: كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات: د/ نيبرج، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الندوة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، 1987 - 1988م.

27- المقدسي، للمطهر بن طاهر: كتاب البدء والتأريخ للمطهر بن طاهر المقدسي المنسوب تأليفه لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، قد اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرانسوية الفقير المذنب: كلمان هوار، مدينة باريز، 1903 ميلادية.

28- المقريزي، أحمد بن علي: كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، دار صادر، بيروت، (بدون تاريخ).

29- عبد الجبار، (القاضي): المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس (الفرق غير الإسلامية)، تحقيق: محمد محمود الخضيري، مراجعة: إبراهيم مدكور، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1958.

30- عبد الجبار، (القاضي): فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق وتعليق: د/ علي سامي النشار، عصام الدين محمود، دار المطبوعات الجامعية، 1972م.

31- عفيفي، أبو العلا: ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، مجلة كلية الآداب، الجامعة المصرية، المجلد الخامس، الجزء الأول، مايو 1937م.

ثانيًا: المراجع

1- دراسات في الفكر اليهودي (بالعربية):

1- الذهبي، محمد السيد حسين: الإسرائيليات في التفسير والحديث، سلسلة البحوث الإسلامية، السنة الثالثة، الكتاب السابع والثلاثون، دار النصر للطباعة، 1971م.

2- العقاد، عباس محمود: الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، سلسلة المكتبة الثقافية (1)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، (بدون تاريخ).

3- القوصي، عطية: اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، القاهرة، 1978م.

4- النشار، علي سامي (وآخرون): الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة دار المعارف بالإسكندرية، 1973م.

5- بريه، أميل: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري، ترجمة: د/ محمد يوسف موسى، د/ عبد الحكيم النجار، الناشر مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1954م.

6- شلومو، جورين (الحاخام): الشعب اليهودي والحركة الصهيونية تحديات ومهام، سلسلة المؤتمرات الصهيونية رقم (2) المؤتمر الصهيوني الثامن والعشرون، 1972م، مترجم عن العبرية والإنجليزية، بإشراف: د/ الياس شوفاني، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة، الطبعة الأولى، بيروت، 1977م.

7- ديورانت، ول: قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الرابع (عصر الإيمان)، ترجمة: محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الإدارةالثقافية، جامعة الدول العربية، 1975م.

8- ظاظا، حسن: الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربية، 1971م.

9- غنيمة، يوسف رزق الله: نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق، مطبعة الفرات، الطبعة الأولى، بغداد 1342هـ- 1924م.

10- فرج، مراد: القراءون والربانون، مطبعة الرغائب، دار المؤيد بمصر، 1935م.

11- هاليفي، إيلان: المسألة اليهودية، ت/ فؤاد حداد، مكتبة الخدمات الطباعية، دمشق، 1986م.

2- دراسات في الفكر اليهودي (باللغات الأوروبية):

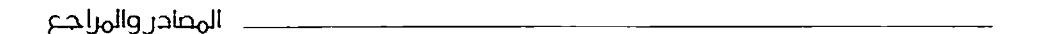
1- Blau, L. Joseph: The Story of Jewish Philosophy, New York, 1971.

2- Davies, Powell, A.: The Meaning of: the Dead Sea Scrolls, Amentor Book, Published by the New American Library, 1956.

3- Effors, Israel: Studies in Mediaeval Jewish Philosophy, New York & London, 1974.

4- Epstien, Isidor: Judaism a Polican Original Penguin Book, 1974.

5- Friedlander, M: Life and Works of Saadia, J.Q.R. Vol. 5, 1893.



6- Hanafi, Hassan: Cultures, Conflict or Dialouge? Aternative Models.

7- Hertzberg, A. (Edited): Judaism, New York, 1963.

8- Husik, Isaac: A History of Mediaeval Jewish Philosophy, New York, 1976.

9- Malter, Henery: Saadiah Gaon, Life and Works, Philadelphia, 1921.

10- ___________: Saadiah Gaon, Messianic Computation, Journal of Jewish Lore and Philosophy, p. 45- 59.

11- Marcus, Jacob, The Jew in the Mediaeval World, A Temple Book Athemum, New York, 1979.

12- Moore, George Foot: Judaism, Cambridge, Eighth Printing, Vol. 11, 1958.

13- Neumark, David: Saady's Philosophy. Sources. Characteristic Principles, Hebrew union Collge Annual, Vol. 1.

14- Neusener, Jacob (Edited) understanding Rabbinic Judaism, New York, 1974.

15- Newby, Gordon, Darnell: A History of Jews of Arabia, University of South Carolina Press, 1988.

16- Rodwell, J.M. (The Rev): The Koran, Translated from the Arabic Every Man's Library, London & New York, 1913.

17- Rosenthal, Erwin, I : Saadya Gaon an appreciation of his Biblical exegesis, reprinted from the "Bulletin of the John RYlands Library, Vol. 27, 1 December 1942.

18- Seltzer, M. Robert: Jewish people, Jewish Thought, the Jewish Experience in History, New York, 1988.

19- Silver, A. Hillel: Ahistory of Messianic Speculation in Isreal, Beacon Press, 1959.

3- دراسات في الفكر الإسلامي:

1- أبو ريدة، محمد عبد الهادي: من شيوخ المعتزلة إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار النديم للصحافة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، القاهرة، 1989م.

2- الألوسي، حسام الدين: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، 1998م.

3- البرزنجي، عبد اللطيف عبد الله عبد العزيز: الإجماع حقيقته وحجته، مقال بمجلة دراسات عربية وإسلامية، العدد الثالث، السنة الثالثة، بغداد 1403هـ - 1983م.

4- العدوي، إبراهيم أحمد: ابن عبد الحكم رائد المؤرخين العرب، مكتبة الأنجلو المصرية، 1963م.

5- بدوي، عبد الرحمن: أفلوطين عند العرب، سلسلة دراسات إسلامية (20)، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، 1966م.

6- ـــــــــــــ، تاريخ الإلحاد في الإسلام، دار النهضة المصرية، الطبعة الأولى، 1945م.

7- ـــــــــ، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، نصوص حققها وقدم لها: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م.

8- حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات)، الطبعة الأولى، مدبولي، القاهرة، 1988م.

9- ـــــــــــــ: دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1981م.

10- ـــــــــــــ: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1411هـ- 1991م.

11- نادر، البير نصر: فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، مطبعة دار نشر الثقافة بالإسكندرية، الطبعة الأولى، 1951م.

4- في الفكر المسيحي واليوناني:

1- الكتاب المقدس، أي كتب العهد القديم والعهد الجديد، وقد ترجم من اللغات الأصلية وهي اللغة العبرانية واللغة الكلدانية واللغة اليونانية، طبع في بيروت في المطبعة الأميريكانية، سنة 1897م.

2- القديس أوغسطين: الاعترافات، نقلها إلى العربية: الخوري يوحنا الحو، سلسلة التراث الروحي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1986م.

3- الأنباساويرس من آباء القرن العاشر الميلادي: الدر الثمين في إيضاح الدين سلسلة من تراث الآباء، مطبعة قاصد خير بالفجالة، 1971م.

4- بدوي، عبد الرحمن: ربيع الفكر اليوناني، النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، 1948م.

ثالثًا: الموسوعات ودوائر المعارف

1- Ehud Ben Yehuda (Edited); Ben Yehuda's Pocket English Hebrew, Hebrew- English Disctionary, New York, 1964.

2- Nelson, Willam Allan (Edited): Webster New International Dictionary of English Language, Second Edition, London, 1937.

3- E. Payne Smith. Thesaurus Syriacus, Tomus II, Oxford, M. DCCCC. 1.

* * *

المحتويات

الفصل الثالث: الجدال

الفصل الرابع: خلق العالم وقدمه

الفصل الخامس: الوحدانية

الفصل السادس: العدل

الفصل السابع: النبوة

الفصل الثامن: المعاد الدنيوي والمعاد الأخروي

الفصل التاسع: الأخلاق والسياسة

الفصل العاشر: أثر سعيد بن يوسف الفيومي في الفكر اليهودي

* * *

يعتبر هذا الكتاب باكورة الإنتاج العلمي المتخصص عن علم الكلام (اللاهوت) اليهودي، ومعرفة ذلك التراث الفكري الذي كان مشتبكًا مع تراثنا الفكري؛ سواء في مصر القديمة وعصر الإسكندرية الفلسفي أو في التراث العربي الإسلامي الذي يعد فكر سعديا الفيومي علامة من علاماته المهمة؛ باعتباره كان الوسيط الذي انتقل من خلاله الفكر الإسلامي بكل قضاياه وإشكالياته إلى الثقافة الدينية اليهودية؛ سواء العربية منها أو الأوروبية.

تجلت براعة المؤلف في العرض الشيق لتلك الدراسة الضافية التي نجح خلالها في استخلاص نظرية سعديا الفيومي المعرفية التي تستند على أربعة مصادر هي: الإحساس والعقل والخبر وما أطلق عليه المعرفة الضرورية. كما كشف عن أسس وتطبيقات نظريته الجدلية في خدمة العقائد اليهودية، ثم بيَّنَ - بوضوح تام - نظريته في خلق العالم من خلال بيان أدلته على حدوث العالم (التناهي والتركيب والأعراض والزمان).

كما أكد المؤلف من خلال استنطاق النصوص رؤيته للوحدانية ونقده للثنوية والتثليث، وكذلك نقده للتصورات اليهودية في التجسيم، كما عرض لرؤى الفيومي حول العدل والحرية ونقد رأي القائلين بالجبر، كذلك عرض لرؤيته حول النبوة (إثبات النبوة - النبوة والمعجزة - الآباء أو الأنبياء)، كما عرض أيضًا لرؤيته حول المعاد الدنيوي والمعاد الأخروي. ولم يغفل المؤلف عن عرض رؤيته الكلامية والفلسفية للأخلاق والسياسة، كما ركز - في النهاية - على بيان سعيد (سعديا) الفيومي عن الفلسفة اليهودية العربية والغربية منذ عصره حتى اليوم.


9 789774 279348

الدار المصرية اللبنانية